系列



余英时著

现代儒学的回顾与展望

生活·讀書·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

现代儒学的回顾与展望/余英时著.—北京:生活·读书·新知三联书店,2004.12
(余英时作品系列)
ISBN 7-108-02153-6

Ⅰ.现… Ⅱ.余… Ⅲ.儒家-现代-文集
Ⅳ.B222.05-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第079376号

责任编辑 舒 炜 孙晓林
封扉设计 陆智昌
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街22号)
邮　　编 100010
经　　销 新华书店
排　　版 北京京鲁创业图文设计有限公司
印　　刷 北京市松源印刷有限公司
版　　次 2004年12月北京第1版
2004年12月北京第1次印刷
开　　本 880毫米×1230毫米 1/32　印张13.5
字　　数 313千字
印　　数 0,001-7,000册
定　　价 25.50元

总　序

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明、清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但1971年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算做《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋、明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清

代考证学同在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466—1547）的《困知记》中读到一段话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472—1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613—1682）“经学即理学”那句名言是乾、嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669 年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是 16、17 世纪儒学内部的共同要求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究；《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自 1976 年刊行以来，在明、清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（“inner logic”）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在 1996 年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的惟一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它

能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年（2002）才完成的，无论是所包括的时代或所涉及的范围，都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究，但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层，所以本书的副题是“宋代士大夫的政治文化”。宋代的“士”不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；“以天下为己任”便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性，本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分：上篇通论宋代政治文化的构造与形态；下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系；上篇的《绪说》则自成一格，从政治文化的角度，系统而全面地检讨了道学（或理学）的起源、形成、演变及性质。20世纪以来，道学或理学早已划入哲学史研究的专业范围。以源于西方的“哲学”为取舍标准，理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究，无论采用西方何种哲学观点，在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的“哲学化”也必须付出很大的代价，即使它的形上思维与理学整体分了家，更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的（holistic）观点将理学放回它原有的历史脉络（context）中重新加以认识。这绝不是想以“历史化”取代“哲学化”，而是提供另一参照系，使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下，本“系列”中另外三本书选收了我历年来所写的单篇论文，集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉

及的时代、地域和范围都远比上述三种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本“系列”之一助。

我的专业是19世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，大致上起春秋、战国，下迄清代中期；所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的“博雅”，也不是由“专”而“通”，最后汇合成一部无所不包的“通史”。“博雅”过去是所谓“文人”的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（“speculative philosophy of history”）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史之研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是“五四”前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶

段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看做是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的涵义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文明体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，中国至少从商、周以来便形成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，变化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自己的历史道路前进，无论从大处或小处看，本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是

因为从20世纪初年起，中国学人对于西方实证主义的社会理论（如斯宾塞的社会进化论）已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》（1903）已说："群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。"可见他已深信西方社会学（"群学"）和自然科学一样已发现了社会进化的普遍"规律"。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程，恰恰符合斯氏的"律令"。但当时西方社会学家笔下的"进化阶段"其实是以欧洲社会史为模式而建立起来的。因此与崇拜西方理论相偕而来的，便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型，而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后，理论上的"西方中心论"和实践中的"西方典型论"构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史，有人把它比作"文艺复兴"（"Renaissance"），有人则比之为"启蒙运动"（"The Enlightenment"）。"文艺复兴"和"启蒙运动"都是欧洲史上特有的现象，而且相去三四百年之远，如何能与清代考证学相互比附？中西历史的比较往往有很大的启发性，但"牵强的比附"（"forced analogy"）则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一"削足适履"的史学风气由来已久，根深蒂固。面对着这一风气，上述的基本预设是没有立足之地的。自20世纪70年代以来，西方的人文、社会科学，包括史学在内，显然已开始转向，实证主义（以自然科学为范本）、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的，多元文化（或文明）的观念已越来越受到肯定。以前提倡"现代化理论"的政治学家现在也不得不重新调整观点，转而高谈"文明的冲突"了。也许在不太遥远的未来，"中国文化是一个源远流长的独特传统"，终于会成为史学研究的基本预设之一。

本“系列”所收三部论文集中，大部分涉及19、20世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为“出位之思”和“出位之言”，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧“丸之走盘”的妙喻来说明我的想法。他说：

> 丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。(《樊川文集》卷一〇《注孙子序》)

我们不妨把“盘”看做是传统的外在间架，“丸”则象征着传统内部的种种发展的动力。大体上看，18世纪以前，中国传统内部虽经历了大大小小各种变动，有时甚至是很激烈的，但始终没有突破传统的基本格局，正像“丸之不能出于盘”一样。我研究18世纪以前的中国史，重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面，便是想观测“丸”走“盘”时，“横斜圆直”的种种动向。

但19世纪晚期以后，中国传统在内外力量交攻之下，很快进入了一个解体的过程。这次是“丸已出盘”，一般史学家和社会科学家都认为这是中国从“传统”走向“现代”的新阶段。我虽不研究19世纪以后的中国史，但“传统”在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是“传统”与“现代”(或“现代化”)之间的关系；第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯(Max Weber)在他的历史社会学中提出“传统”与“现代”两大范畴以后，西方社会科学家一般都倾向于把“传统”看作是“现代化”的反面。“理性”、“进步”、“自由”等价值是“现代”的标帜，而“传统”则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远

源当然可以追溯到18世纪“启蒙时代”的思想家，但在20世纪50年代美国“现代化理论”（“modernization theory”）的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。“传统”是“现代化”的主要障碍，必扫除一分“传统”才能推动一分“现代化”，在五六十年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争（1840）当作中国近代史的始点，这就造成了一个相当普遍的印象，认为中国的“现代化”是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清（John K.Fairbank）便是在这一理解下提出了“挑战”与“回应”的理论（借自汤因比）以解释中国自19世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是：西方的文化力量（如“民主”与“科学”）代表了“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”（“paradigm”）在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德（Edward W.Said）《东方主义》（*Orientalism*）一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”；离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史家大致都认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找得到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也

并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》（1994）的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进入了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》（1896），“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了“五四”，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念（包括正面的和负面的）从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十分奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶尔涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

余英时

2003年12月10日于普林斯顿

目　录

“创新”与“保守”

狄更斯在《双城记》中开头就说：“这是最好的日子，也是最坏的日子；这是智慧的世代，也是愚蠢的世代；这是信仰的时期，也是怀疑的时期；这是光明的季节，也是黑暗的季节；这是希望的春天，也是绝望的冬天。我们面前好像样样都有，但又像一无所有；我们似乎立刻便要上天堂，但也可能很快便入地狱。”狄更斯所刻画的是法国大革命时代一般人的内心感受，但是也完全可以适用于现代的中国人。这是因为20世纪的中国一直是处在革命的状态之中，和18世纪末年的法国颇为相似。在社会大动荡的时代，像狄更斯所形容的两歧的心理现象自然是避不了的。这种矛盾并不必然是分别地存在于不同个人的心中，譬如说，革命派认为“这是最好的日子”，而保守派则说“这是最坏的日子”。相反地，矛和盾也可以同时存在于同一个人的胸头。除了头脑特别发热的人以外，一般理智和情感比较平衡的人总不免对我们这个时代抱着复杂的矛盾感。他们既不会毫无保留地讴歌它，也不会一味地诅咒它。

狄更斯如果生在今天，他的对比的词语也许还要加上一句：这是创新的时代，也是保守的时代。“创新”和“保守”正是20世纪中国人所最为关心的问题。“创新”和“保守”当然是任何时代都并存的

文化现象，不过在一个剧烈变动的历史阶段，如法国大革命时期或20世纪的革命中国，两者的对照更为突出，也更为强烈。

革命可以说是创新的最高形式。无论我们说“政治革命”、“宗教革命”、“工业革命”或“科学革命”，我们所指的都不只是其激烈的变动过程，而是其全新的结果。因此在革命时代，主张变革的人在价值取向上往往是偏在“创新”的一面，“保守”则成为他们嘲骂的对象；20世纪中国的思想状态大致正是这样。一部现代中国思想史，其中主要的篇幅大概都给了讲“变法”、“维新”、“革命”、“进化”、“进步”、“创造”、“启蒙”……之类的创新人物。至于唱反调的保守人物，能够列名其间已属不易，他们的思想则很难得到同情的了解。从历史的影响来说，这种处理当然也不是完全不公平，因为在最近七八十年中，“创新”的价值取向确已席卷了中国的知识界。

在专门的学术研究方面，这种偏向近来已得到某种程度的矫正。现在渐渐也有学者重视中国近代和现代史上的保守人物及其思想了。但是这一风气似乎是从西方学术界开始的，然后才传回到中国的。从这件事我们可以看到中、西两方对于“创新”和“保守”一对观念，是抱着不同的态度的。西方人并不把这两者看作“善”与“恶”或“好”与“坏”那种不能共存的敌对关系。在西方人眼光中，“创新”和“保守”毋宁是相反而又相成的互倚关系，无论就个人或整个文化而言都是如此。个别的思想家也许可以称之为“革命”的或“保守”的。然而细加分析则“革命”者的思想中含有“保守”的成分，“保守”者的思想中也未尝没有“革命”的因子。马克思是最彻底的“革命”思想家，但人人都知道他在思想上承继了黑格尔的衣钵。后者“保守”立场是毫无可疑的。柏克（Edmund Burke）是近代西方“保守主义”的先驱，但他在《法国革命的反思

录》那部名著中说："一个国家若没有改变的能力，也就不会有保守的能力。没有这种能力，它将不免冒着一种危险：即失去其体制中它所最想保存的部分。"（企鹅丛书本，页106）这是一位"保守"者强调"变革"的必要。

以整个文化来说，也是一样：有宗教革命，接着便有反宗教革命；有启蒙运动，而几乎同时便开始了反启蒙运动。在西方文化史上，一般人对这两种相反的发展是同等加以重视的。西方的"容忍"观念最初起于新教和旧教之间的争持、教会和俗世思想之间的冲突，最后则成为俗世社会中一项最高的原则。这正是因为"创新"与"保守"两种倾向永远是并存的。其实不但西方如此，中国文化传统中也没有把"创新"和"保守"看成势不两立的敌对价值。中国文化整体而论固较偏于保守，但孔子已说三代之礼虽相因而都各有"损益"。所以有"因"有"革"乃是常态。（清代学人恽敬写了一系列的《三代因革论》。）中古以下重视保存传统的人无过于朱熹，然而他又特别欣赏张载"濯去旧见，以来新意"之说，故曰："若不濯去旧见，何处得新意来？"杜甫论诗，也说"不薄今人爱古人"。甚至现代有识量的学人如蔡元培依然对新旧思想采取兼容并包的态度。这固然已受了西方文化的启示，但其中也有传统的因素。

现代中国人对"创新"和"保守"两种价值的极端对立化，以及价值取向的主流偏在"创新"一边，其造因是很复杂的。不过我相信政治所负的责任要比思想、学术来得大。近代中国人要求"变"首先是从政治改革的强烈要求上开始的。戊戌变法时康有为上书光绪说："守旧不可，必当变法。缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。"康有为说这话时，其身份是政治改革家而不是思想家。等到民国初年，他重回到思想家的地位时，他却要说"利不十，不变

法”了。（《中国还魂论》）这不是单纯的先后矛盾，而是急功近利的政治观点和长治久安的文化观点之间的冲突。今天大陆上在“速变”、“全变”之后，竟有学人惋惜中国没有走戊戌变法的渐进之路，而这一观点还博得不少知识分子的同情，其道理正和康有为的先后矛盾是一样的。民国以后，一次一次的政治革命接踵而至，两极化的发展终于成为无可挽回的狂澜。这真是价值偏向在中国史上所造成的最大悲剧了。

反观西方，自由主义和保守主义始终是相持不下的两大政治力量。自由主义者固然以“创新”而自负和自傲，保守主义者也同样以维护传统的价值而引以为荣。英、美的两党政治正是建立在“保守”和“创新”的两大原则之上，英国的保守分子更毫不迟疑地自称为“保守党”。中国的政党则不然，个个都向“革命”争宠。甲党要取代乙党，它的最冠冕堂皇的理由是比乙党更能“革命”。乙党要想继续执政，其所持的理由也完全相同。这真是名词的妙用。只是这里面含有一个绝大的讽刺：这些最“革命”的中国党派都没有跳出两三千年的“名教”传统，因为他们在不知不觉中仍然迷信“革命”之“名”。政党如此，个人亦然。中国知识分子也都是要“革命”的，因此听到有人恭维他能“创新”便欣然色喜。“保守”的帽子是谁也不肯沾的，而打击敌人的最厉害的武器也莫过于赠以“保守”或“反革命”的恶谥。这是20世纪中国知识分子之间一个相当普遍的心理现象。我们无以名之，只好称之为“革命情结”。

我们在上面曾说，“创新”和“保守”在西方已提升为政治原则，其实何止政治，应该说是普遍的文化原则。即使在纯学术界，“创新”和“保守”的相反相成也是一种最常见的现象。西方学术界号称日新月异，其实是“异”远多于“新”。许多所谓“新”观

念、"新"思想不过是变名词的把戏而已。而且即使真是"新"的东西也未必便为大家所接受。至少西方学术界并没有一面倒的"趋新"的风气，一味"趋新"的人往往被同行看作是浅薄的表现。西方人诚然重视"创新"，但是他们同时也承认"创新"之前必然有一个"保守"的阶段，"创新"之后也必然要加以"保守"。这是一个"鸡生蛋、蛋生鸡"的无限历程。只有上帝的"创造"才是"无中生有"的，人的"创造"永远是以前人的业绩为起点，这便是牛顿"站在巨人的肩上"一语的真涵义。所以真正的关键不在"创新"和"保守"的本身，而在于"创新"什么、"保守"什么。在西方观念中，凡是提升为原则性的东西都必须经得起理性的严格检查，又必须在经验中获得证验。这是西方人的公、私之辨；"保守"或"创新"都是从"公"的立场上出发，不是为了便利于一己或极少数人的"私欲"。所以在公共事务上，诉诸理性的公开辩论而最后取决于大多数人的抉择，是解决问题的最好方式。这便是我们所说的民主。人民的感觉，有时倾向于"创新"，有时则倾向于"保守"，这是难以预测的。"创新"带来程度不同的变动；"保守"则使社会趋于安定。其间的利与害都不是绝对性的。这很像中国人所说的"动极而静"、"静极复动"。朱熹解周敦颐的《太极图说》："太极之有动静，是天命之流行也。"我们正可借来讲文化或社会的"生命之流行"。文化"生命"是循着"创新"（"动"）和"保守"（"静"）互相交替的方式而"流行"的。中国虽然没有民主的传统，但同样严于公、私之辨；中国人虽然不说"理性"，但同样重视"理"，因为"理"是公共性质的东西。而西方人所说的经验，在中国则大体称之为"人情"。所以中国人必同时兼顾情和理两方面。戴震说"理"是"人心之所同好"，但他的"理"中已包括了"情"，故又

说："理者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。"这是中国近代性的思维，是涵有民主意味的。一个社会或文化在某一历史阶段中究竟是该"创新"呢？还是"保守"呢？这在中国人来说，唯有取决于"人心之所同好"，也就情、理兼到。

如果我们把"创新"和"保守"理解为中国哲学观念中的"动"和"静"，这便与这一对观念在西方文化中的原有位置和关系相去不远了。西方的观念，整体看来，是以"保守"和"创新"为属于同一层次但迭相交替、彼此互倚的价值，正如中国人讲"一动一静，互为其根"（周敦颐语）一样。"创新"是20世纪多数中国人的"心之所同好"，所以我们才有这六七十年的不断"革命"。但今天的风向似乎变了，无论是大陆或台湾，多数人都是"心好"安定的。这是"动极复静"的朕兆。不过我们的价值偏向一时好像还转不过来，我们仍然以"革命"或"创新"为至高而绝对的价值，并且以"保守"为可耻。我们"动"了以后便"静"不下来，恐怕和我们在观念上的混乱不无相当的关系。

必须说明，我决不是在宣扬"保守"，反对"创新"。这两个价值在我的内心中是完全具有同等的地位的。此文的论点似乎偏向"保守"，其实这完全是为补偏救弊而发。我希望心向"创新"的人能够尊重"保守"的价值，心向"保守"的人也要能懂得"创新"的意义。最重要的，我们绝不能继续把这两个价值误认为"善"、"恶"或"好"、"坏"的誓不两立。人和其他动物的最大区别也许是人能创造文化和历史，因此拥有一份宝贵的精神遗产。这份遗产一方面需要不断"创新"，另一方面也需要永远地"保守"。让我引一位大科学家和一位大文学家的话来作为本文的结论。爱因斯坦对一群小孩子说过：

记住：你们在学校中所学得的那些了不得的东西是世世代代所积起来的工作，是世界上每一个国家经过热心的努力和无穷的劳苦而产生出来的。现在这些东西都放在你们的手中，成为你们的遗产了。你们要好好接受这份遗产，要懂得去珍惜它，并增加它，有一天你们可以忠实地把它交给你们的孩子。我们共同创造出永恒的东西，这便是我们这些会死亡的个人所以成就不朽的唯一方式。如果你们能记住这番话，你们便在生命和工作中找到了意义，并且你们也获得了怎样看待其他国家和其他时代的正确的态度。

歌德在《浮士德》中说：

你不是有一份遗产吗？
认真地把它当作任务吧！
只有如此，你才真把它变成自己的东西。

1988年3月15日于普林斯顿

中国近代思想史上的激进与保守

今天我感到非常荣幸，能再来中文大学演讲。还记得1974年中文大学庆祝建校十周年时，也有一个十周年学术演讲，那时我讲的是“红楼梦的两个世界”。今天能再次主持这样隆重的演讲，又有机会再跟大家见面，我感到十分高兴。

今天的讲题是“中国近代思想史上的激进与保守”。“激进与保守”就是英文的所谓 radicalism versus conservatism。我想说明一点，我说思想史上的 conservatism 跟 radicalism，不是我们一般说的政治态度上的保守派、激进派、革命派。我主要是讲，在思想上某些有意识发展出来的看法，而不光是从现在的行为来讲。所以我不会涉及现在北京有谁是保守派、谁是激进派。当然现实上的激进派和保守派，跟思想上的 conservatism 和 radicalism 是有关系的。所以我想我的演讲应该限制在思想史上，也就是我尽量希望这是一个与现代生活有关连的，但却是一种独立的历史的研究、思想史的研究。

我的专业并不是近代的或现代的思想。不过研究古代思想的人，当然也不可能完全忽略近代和现代的思想；这些思想有些可以说是我一生经历过的。譬如说五四以后，自40年代起，中国思想界的

变化，是我个人历史的一部分。至少是我作为一个年轻人所见的中国思想界的变化。所以我也想借这个机会进行一点反省、反思（reflections）。

我所说的激进、保守并不是说哪一套思想，也不是指某一特定的学派。我们讲保守，并不是指儒家；我们讲激进，也不是指马克思主义、新马克思主义等所谓左派的、激进的思想。我指的是一种态度，英文叫 disposition，一种倾向，或者是一种 orientation。这种态度是常常发生的，特别在一个时代、一个社会有重大变化的时期，这两种态度我们常常看得见。

保守主义，conservatism 这个字，大概是很近的东西。西方人讲保守，或者讲政治思想上保守主义的大师，创始人是英国的 Edmund Burke，他是在法国大革命以后，观察了法国大革命的各种毛病，写过一本很有名的书——《法国大革命的反思》（*Reflections on the Revolution in France*）。这本书在政治思想史上获得很高的评价。现在讲西方保守主义的人，没有不从这本书开始，例如 Russel Kirk 的名著 *The Conservative Mind, from Burke to Eliot*（Rev.Ed.1986），Robert A.Nisbet，*Conservatism: Dream and Reality*（1986）和 Karl Mannheim，*Conservatism*（1986）。但是并不是 Burke 被动地对法国大革命作一些反应，因为其中一些观念是他早在法国革命以前已经有了。

另一方面，conservatism 作为一种有意识的学说、思想，虽然出现得比较迟，可以说是法国大革命以后慢慢发展起来的，可是作为一种政治、文化的态度，在中国史上也早就出现过，虽然我们不用这个名词。我们记得中国宋朝时王安石要变法，当时也有守旧的人如司马光，他从史学观点加以批评、反对。我们可称司马光为中国保守

主义的思想家，因为他保守并不是没有意识的，也不是从个人利益出发，说不要变动。而王安石更是很有意识地发展出一套很激烈的态度。不过严格地说，这两个人都是在儒家、儒学的范围之内。譬如王安石变法也要写《三经新义》，这显然是要跟儒学某些部分认同。王安石说，为了变法“天命不足畏，人言不足恤，祖宗不足法”，这就是很激烈的一种 radicalism。但这是一种态度，没有实际的内容。要知道 radicalism 的实际内容，必须分析他变法的根据，以及变法的一套学理，才知道他实际的思想是什么。

所以换句话说，我们说某某人保守，某某人激进，都是要有一个定点。如果没有一个标准、没有一个坐标，我们很难说某人是保守的、某人是激进的。因为保守跟激进一定是相对于什么东西来说。相对于什么呢？一般说是相对于现状，最简单地说，保守就是要维持现状，不要变；激进就是对现状不满意，要打破现状。要打破现状的人，我们常把他放在激进的一方面。要维持现状的人，我们把他放在保守的一方面。可是，我们知道这样用的时候，保守和激进都可以有不同程度的态度：可以是极端的保守，什么都不变；也可以是极端的激进，一切都打倒。这是“两极化”，“两极化”的结果会是如此的。不过，这个用法我们还要了解一点，就是必须有一个现状，有某一种秩序：社会的、文化的、政治的秩序存在。对这个存在的秩序，有些人觉得不合理，要改变它；有些人觉得这个秩序基本上合理，要保持它。譬如刚才提及的 Burke，他就认为当时英国的宪法中的制度是基本上合理的。他反对像法国大革命那样激烈的破坏，但也并不是说就完全不要改变，他书中讲要变的地方也很多。所以说，保守主义不是说一个人什么都保守，而指一个人是激进主义，也不是说他必然激烈到要摧毁一切。在保守和激进之间，有各

种程度不同的立场。

但是，无论如何，这两个态度是相对于某一种现状，某一种现存的秩序来说的。所以我们要讲历史上的保守跟激进，必须要了解一种现状。从这方面看，中国近代思想上的所谓保守与激进，跟西方的甚至跟中国过去的都不同。为什么会不同呢？我们可以这样说，譬如在美国讲保守主义，通常是用于一个政治意义的，就是说政治上的保守。Conservatism 基本上是一个政治的概念。不过，我在这里却要把文化的也放在里面。

在美国讲保守主义，是相对于一种现有的制度，就是美国民主、自由的制度，美国的法制。简单说就是美国的一整套系统（system)。这个系统我们知道在西方两三百年来叫做民主、自由主义的传统秩序。从经济上看，这是资本主义社会。当然，民主自由跟资本主义、资本家、中产阶级在起源上、发生上有很重要的历史关连，可是却并不简单地等同于资本主义。这个秩序从美国有宪法以来，已经维持了两百多年了。他们所谓保守，就是说对于现有的状况，这一套自由民主制度下的现状、法律比较满意，不需要大改变。譬如说美国这几年，特别是过去八年，正是处在一个保守主义心态占优势的情况之下。大家不大喜欢动乱，跟60年代末期反越战和70年代初期激烈主义在美国占优势的情况完全不同。这个时候，最少是多数的中产阶级，包括一般的小商人，都希望不要大变，希望经济上有一些秩序，希望每一个人都可以赚钱养家，可以发展。在这种情况之下，他们是希望保守的，所以共和党才能当政。到今天还是有这种保守主义的倾向，所以布什就拼命地把其对手杜卡基斯打扮成一种liberal。因为 liberal 是比较激进的。事实上 liberalism 是美国的一个主题。美国的 radicalism 跟 conservatism 是相对于这个自由传统来说

的。可是，这个自由传统，或 liberal 这个字本身也很麻烦，我们就常说某一个人是保守的自由主义者，某一个人是激进的自由主义者。如果是激进的自由主义者，就是指他对人权、黑人的问题，还有其他种族的问题、堕胎的问题、污染的问题等，都有新的看法，都是向前推动的。保守的人就是喜欢少动，但不是主张不动。

现在美国还处于一种保守思想占优势的情况之下，所以布什的政策就是要把对方打扮成一个激进派。但是，激进与保守本来是相对于美国的自由主义传统的 system，所以如果要讲美国保守主义跟激进主义，我们一定不要忘记它中间是一个 liberal。这样 conservative——liberal ——radical 便成为一个鼎的三足。这不是两极，两极就是一边保守，一边激进，而没有 common ground。事实上，美国的保守跟激进中间，还有一个 common ground。在许多问题上可以说是一致的，譬如说，美国人关于堕胎的问题，宗教上非常保守的 fundamentalist 对生命的看法甚至跟很激烈的妇女运动的人是一致的。可是这个一致并不是说他们有共同思想，只是说激进的人可以利用保守主义的某些观念来达到他的目的；保守主义也同样可以利用激进的观点。在某些地方，极端保守的跟极端激进的甚至可以联盟。可是我们不要忘记这中间是一个实际的现状，是一个自由的传统。这是他们的生活方式，只有对这种生活方式感到满意，或感到不满意而已。

在中国过去，我们刚提及王安石变法，其实王安石变法跟司马光反对变法也相对于一个秩序，就是中国传统的、以儒家为主宰的政治伦理的秩序。王安石要相当大幅度地改变这个秩序，而司马光则较持重，认为不应该有太大的变动。但这并不表示司马光是完全顽固、保守的；只是他觉得有些不应该变得太快。他又举出许多的例

子，说明中国地方很大，某一项特殊的新法对南方有利，对北方则可能有害。然而，他们两人都肯定一个共同的体制、秩序。王安石也没有意图要触动整个秩序。譬如说，王安石变法根本没有侵犯到皇帝的权力，也不是要推翻整个政治制度，只不过要作大量的改变，使它合乎一个新的情况而已。因为宋代承继了唐末五代的混杂的政治制度，运用不灵，要推行新政策便不能不在制度上作重要的改变。此外，宋代的社会跟唐代的贵族社会也是完全不同的。这是变法的社会背景。但是，王安石跟司马光基本上是承认儒家规定的伦理政治秩序是可以肯定的。只是一个人主张动得少一点，另一个则要相当彻底的改变。这相对于现在美国的 radical 跟 conservative 也差不多。

在中国近代史上，从鸦片战争以后，太平天国到 19 世纪末叶，中国的现状正在不断地变，没有一个秩序是稳定的，没有一个基础可以作为衡量保守或激进的根据。由于时间的关系，我不能在这里涉及太多的史实。我只想说明，在中国近代、现代思想史上，保守主义与激进主义之间的关系有什么特色。我现在想把这个变化简单地分成几个阶段来看。

第一个阶段是在五四运动以前，大致上是从 19 世纪中叶开始。那时魏源等人提出“师夷之长技以制夷”的口号，就是学习西方人技术上的长处，用船坚炮利来对付外国人。这是技术上的改变。早在 19 世纪中叶，这种思想就出现了。例如冯桂芬的《校邠庐抗议》有一篇就叫《采西学议》，可见“西学”的观念已经出现了。张之洞后来所谓“中学为体，西学为用”（事实上张氏的原文是“旧学为体，新学为用”，只是后来一般的用法把它改了，这个改变跟他的原意有些不合，下面我将予以解释）便是进一步的发展。总之，最初中国

对“变”的要求是在科技上学习西方人。后来则发现西方的政制也大有可观，如郭嵩焘因曾出使英国，对西方比较了解，回国以后，便宣传西方的风俗制度，以致为守旧派加以“汉奸”之恶名。可是，最初这个阶段，好像大家对中国原来一套政治伦理秩序还没有发生大动摇。尽管李鸿章称这是“三千年来未有的变局”，但这个“变局”中国似乎仍可以应付。

接下来就到政治改革，也可以上溯到魏源，在他的公羊学中已经隐含了改制的倾向。不过这要到康有为、梁启超的戊戌变法才正式提出。变法运动是近代思想上激进与保守对垒的开始。康氏认为枝枝节节的改变是没有用的，于是提出了“全变”、“速变”的主张。康氏首先开始对传统的政治制度提出基本的怀疑。他认为：这个制度已没有办法应付“列强瓜分便在眼前”的危急情势，因此必须采用君主立宪的制度。这是中国历史上从来没有的新事物。在变法中，形式上是保留皇帝，但实际上已经走上西方的政体了。所以这种思想比王安石的变法激进得不可以道里计，所以引起的反响也极其巨大。

张之洞在说“旧学为体，新学为用”的时候，他的“新学”已包括了一部分西方的政制——即所谓“西政”——在内。可见对政治制度的改变是晚清一个很强烈的要求。不过张之洞的“旧学为体”依然维持中国传统的名教纲常，这是清朝统治者和一般守旧的人都可以接受的。康有为、梁启超的变法，用今天的话说，则已接近“体制外的改革”了。这自然激起了一批反变法的人物。譬如苏舆编的《翼教丛编》便收集了许多反对的言论，在湖南一省引起很大的波动。自从康梁要求“全变”、“速变”以来，这个“变”便没有一个底，不知道要变到哪里为止。因为中国人一直找不到一个可以认同的社会

体制，也没有任何共识可以被大家都接受。近代中国第一次开始要求变法就发生这样的问题。

换句话说，既然传统的政治伦理秩序不能成为我们的根据，那么我们就需要整个彻底的改换。这样一来，改换当然不限于政治，所以在康有为提倡变法的同时，也涉及宗教的改变，譬如他要立孔教。他创孔教当然是仿照西方，要把中国的儒家变成有组织、有形式的宗教，有如基督教。因为他认为西方强大的原因之一是由于宗教的力量。我觉得他对西方看得很对，但是要把儒教改变成一个西方式的宗教却是不大可能的事情。

在思想上，谭嗣同可以说是当时激进派的最高的代表。他把康有为变的思想推到最大的限度。他在《仁学》及其他作品中，甚至他的诗中，都表现了极为激烈的态度。一口就否定了中国两千年的传统。他曾说：两千年的“政”都是“秦政”，“秦政”就是大强盗；两千年的学是“荀学”，是乡愿，而且两者狼狈为奸。因此不但整个的专制政体要改变，思想传统也要全变。这真是一个极端激烈的想法。尽管当时变法仍是以政治制度的改变为主体，但康有为、梁启超，特别是谭嗣同，已经感觉到整个中国的伦理道德秩序也必须改变。譬如谭嗣同说整个五伦都是束缚我们的；五伦之中只有朋友一伦是平等自由的，可以保留。这些思想可说已是差不多激烈到了尽头。但这个时候，在五四运动以前，我觉得激进主义基本上还是政治的激进主义，虽然已经接触到文化的层面，但还没有完全直接而全面地碰到文化的问题。

到五四运动，又叫新文化运动，是从民国六年（1917）提倡白话文开始。这不是偶然的，因为这个运动将保守跟激进的对峙从政治推进到文化层面。这是属于第二个阶段。在康有为、谭嗣同看来，

中国还是要用某些“中国”的东西，譬如《孔子改制考》要用孔子的名字，《孟子微》要讲孟子。尽管当时有人指出，他讲的是“用夷变夏”，表面上是中国的东西，暗地里则是西方的模式。这个说法也有一些道理，不过略嫌简单化了。大致上，他是主张在政治上改变中国，为了政治上的改变，而不能不触及宗教、道德、伦理各方面。

到五四以后就直接碰到文化的问题了。五四前，政治方面的激进化并没有到康有为为止。因为康有为的变法还要保存皇帝。但这在当时仍不能满足中国的激进化思想，特别是革命派。因此孙中山跟同盟会的人要革命。这显示当时的问题不是有个虚君制度就可以满足的，人们要采取共和的形式。这就是革命派与立宪派之争。中国思想因为变化得快，所以短短几年之内，康有为几乎已被人看成一个保守的象征，是一个保守主义者，革命派才是激进的；因而在政治上发展到以革命来解决中国的问题。这就是辛亥革命的历史。

在这个阶段，甚至辛亥革命的人，包括参加同盟会的人，也并不完全对中国文化采取否定的态度，譬如说《国粹学报》。“国粹”两个字，是借用日本的名词，意谓民族的精华，这就是当时革命的人的看法。他们认为“革命”、“共和”、“平等”、“人权”、“自由”，甚至“民约”等都是中国古代已有的东西，是我们的“国粹”，不过被后人遗忘了、丢失了。他们认为政治上要以极端的方式把两千年的君主专制推翻，要建立一个共和的民主国家。这是恢复固有的国粹。孙中山便是这样讲的。中国政治激烈化运动得到一个成果，就是辛亥革命的成功。但是今天我们都知道辛亥革命成功，尽管政府的形式变了，实际上并没有改变中国社会的性质。在这种情况之下，我们虽面对一个新的情势，但还是不能满意。民国初年又有袁世凯的复辟运动，而且孔教跟复辟运动又好像有关连。在这种情况

之下，对传统文化的评价就一步一步地深化。深化的结果就是激烈化，对传统文化开始觉得有问题。到五四运动，就变成整个中国传统文化要负责任的问题。

从清朝末年到民国初年，我们发现政治的现实是没有一个值得维持的现状。所以保守主义很难说话。保守主义很难有什么立足点。你能说要维持袁世凯的独裁甚至帝制吗？你要维持后来的军阀体制吗？在没有现状值得维持的情况下，就只有另外一股力量，就是激进的力量拚命地发展。基本上中国近百年来是以“变”：变革、变动、革命作为基本价值的。并不是像西方般有一个基本系统（system）在那里，有些人要保守它多少，有的人要改变它多少。不是这样一个问题，而是中国在现实上找不到一个体制、系统，可以使大家安定下来。中国有一种特殊的现状，就是保守与激进之间没有一个共同的坐标，因此双方就永远不能有真正的对话。

到五四运动，我们看见，碰到的问题已不是移用西学、西政就可以解决的，基本上是要以西方现代化来代替中国旧的文化，这就是五四新文化运动的基本意义。今天大陆常常有些人视之为一个启蒙运动，并与18世纪法国的Enlightenment相比。这当然也有一部分道理，例如进步变成最高价值，任何人敢对“进步”稍表迟疑都是反动、退后、落伍、保守。在这种情况之下，保守的观念和进步的观念就不能保持平衡。在西方，例如英国有保守党，它并不以“保守”为可耻。但在中国，我却未碰过人会称自己为保守党。中国人如果对旧东西有些留恋，说话时就总带几分抱歉的意思；虽然他心里并不是真的抱歉，因他总觉得保守、落伍是说不出口的。只有前进、创新、革命这才是真正价值的所在。所以中国思想史上的保守跟激进，实在不成比例，更无法互相制衡。这是因为中国没有一个

现状可以给保守者说话的余地。你要保持什么？因为这个“变”还没有定下来，没有东西可以保存。

到五四新文化运动，不少人是用西方启蒙运动以来的一些观念作为推翻和取代传统制度的根据。其中最重要的当然是民主跟科学了，民主跟科学变成两个最高无上的价值。这就是《新青年》陈独秀所提出来的。陈独秀在提出来的同时，包括李大钊在内，也提出了中西文化的问题。所以现在的问题是：中国的文化本身是要不得的。中国文化本身不单产生不了民主与科学，而且正是民主与科学的最大的障碍。由此可见“五四”比变法、革命时代的思想又激进多了。康有为还借用孔子、孟子、大同，谭嗣同还讲“仁”，革命派也强调“国粹”。“五四”的领袖则彻底否定中国的传统，直截了当地要向西方寻找一切真理。

科学所代表的精神是什么？简单地说，就是认为求知是一个很高的价值，是一种为知识而知识的态度，为求真理而求真理的态度。在中国比较重实用的传统中，或以道德为主体的文化中，这是比较受压制的一种态度。这种为知识而知识的传统是西方特别之处，所以五四所介绍的是西方两百年的正统思想，也就是自由的传统（Liberal tradition），包括科学的传统来代替中国旧的传统。但在这个要求之下，五四后就发生了两次很重要的争辩。第一次是“科玄论战”，一方是“保守派”，以张君劢为代表，主张人生问题不是科学所能解决的，是要靠直觉的，所以玄学是有其作用的；另一方以丁文江等人为首，所谓“科学主义”的人，认为科学可以解决一切问题，可以统一人生观。到后来连陈独秀也参加，认为科学的最新形态是“唯物主义”，是“唯物史观”。

在此我们不是谈它的内容，而是看其显示的问题：严格地说，中

国没有真正的保守主义者，只有要求不同程度变革的人而已。要求变革较少的人往往就变成了保守主义者，譬如张君劢，他实际上是主张西方式的宪政民主最有力的一人。他并不反对科学，不过坚持人生问题不是科学所能解决的而已；他的思想是受了德国人文学传统的影响。此外，梁漱溟先生当时也被认为是保守主义者，今天西方研究他的人，也称他为保守主义者。但事实上我们知道梁先生认为中国文化非变不可，而民主跟科学，更是中国非要不可的东西。所以从这方面看，他不见得是怎样的保守，不过他觉得改变要适应中国原来的现状、原来文化的状态。他认为西方不是文化的唯一模式，最少从他看来文化有三个形态：印度的、中国的、西方的。我们不管他的“三分法”跟他的论据有没有道理，但从中可见他并不拒抗西方文化；而是有机地、整体地接受西方文化，然后改变中国文化，使中国文化成为世界文化的一部分。这句话他是说得清清楚楚的。如果我们离开那些“激烈派”而单独看梁先生，实在看不出他是一个真正的“保守派”。

十多年前，哈佛大学开了一次会议，讨论中国的保守主义。后来出版了一本论文集《变的限制》（*The Limits of Change*），讨论的都是中国的保守主义者，包括梁漱溟、熊十力、刘师培、章炳麟。严格来说，这些人都是主张变的。我们若个别来看，例如刘师培，后来当然是帮袁世凯做皇帝，所谓“洪宪六君子”，为人所不齿。但他早年却是一个革命派，他用了大量西方社会学各种观念来解释中国的古籍；他也是早期提倡传统反儒家思想者之一，例如李贽的思想，或中国历史上无政府的思想，如鲍敬言的“无君论”。无政府思想可说是激进主义中登峰造极的东西。在中国变动一开始时，即20世纪初年，已经有许多中国思想家被无政府主义吸引过去了。甚至后来

参加共产党的，都认为共产党最后的目标，也是无政府主义。这正如我刚才说在近代中国，因为政治现实太混乱，得不到大家的认同，思想的激进化也停不下来。思想与现实完全分了家，便只有在激进的轨道上向前飞驰。在这种情况下，只有激进主义，只有变的程度的不同，没有一个严格的，像刚才提及 Burke 的保守主义在中国出现。当然我们也可以找到有关变法时代反变法者的政治思想的研究。但这些思想严格来看都很少可靠的理据，可说在思想上不是占主要的领导地位的。第一流的中国学人、思想家中也有人曾对保守的问题提出很深的看法，但他们也还是要变，不过强调不要变得太过，在变的时候要保留中国某些好的地方。大家只说到这里为止。但这些主张渐变，或变得少一点，主张保留一点中国文化基础的人，往往就被人看为保守主义者。事实上，胡适在民国六年从美国回来，已把康有为看为过时的人，是“老古董”了！章炳麟也从革命退下来了。所以鲁迅认为章氏在民国以后就不见得精彩了，他已变成一个守旧的学者。

这些地方都可看出中国变化之大，现实政治的情况也可以说是愈变愈坏。这就是陈寅恪所讲的政治退化论，并不是一种进化。他所谓退化的意思并不是反对民主，而是指民主的秩序始终都不能建立起来。一个合理的民主秩序未曾建立以前，一个原有旧的权威性的、家长式的传统秩序崩溃了，这中间完全是一片混乱。在这种情况下，政治、道德就愈变愈坏，最少在他来看，清代的官僚因为有传统的训练，还有一些规模，对人作事尚有一些原则。到了民国，新官僚又比不上旧官僚了。这样大家看到的是政治现实愈来愈坏，保守的人是没有地方可以说话的。保守必须根据某一种现存的秩序来说话，而现存的秩序是有头脑的人都要否定的，那么问题就来了。这

是中国近代思想上的一个特色：中国近代一部思想史就是一个激进化的过程（Process of radicalization）。最后一定要激化到最高峰，二十几年前的文化大革命就是这个变化的一个结果。

“科玄论战”在激进派一方面，可以说就是要把科学的绝对权威建立起来，让中国人真正的从内心接受科学的价值。所以要将科学应用在人生观上，因为它不单可解决物质及自然现象的问题，也可以解决人生的问题。除此以外，第二个很重要的争辩就是民主跟独裁的争辩。“科玄论战”大概发生在1923年，也就是五四以后几年。面民主跟独裁的争辩则在30年代，那时已是国民党在南京主持中央政府的时候。当时日本的压逼一天天的紧，因为压逼得紧，所以丁文江、蒋廷黻等人认为中国需要一种独裁。这种主张不一定是为了讨好国民党面献策，他们确实相信如果中国要抵抗日本的侵略的话，必须有一个中心的力量可以把全国统一起来。那时当然有法西斯主义，希特勒也上台了。这很容易看成国民党利用这时机发展法西斯主义。不过我看丁文江等人并不是如此，他们最终也希望走民主的路线。不过在对抗外敌时，救亡就变得更重要了。我最近看了李泽厚写的《中国现代思想史论》，其中有一篇题为《启蒙与救亡的双重变奏》，就是说中国一方面要接触西方文化，一方面要救亡，结果救亡更为紧迫，压倒了学术思想的正常发展。尽管大陆上有人对此说持异议，但是他所看到的困难是存在的。这就是中国一切的问题都没有比解决眼前的民族危机更为重要。

在这种情况下，我相信蒋廷黻、丁文江、钱端升等人主张以独裁方式来建立一个有力的政治中心是有所见的，尽管我们可以反对这种见解。而胡适则始终站在民主与自由的一方面。我觉得这两个争辩都很有意义，尽管今天大家对“科玄论战”的兴趣很大，对民主与独

裁这种争辩的兴趣很少。主要原因是西方式的民主、自由主义传统的民主，在中国始终只在少数知识阶层中间发展，而没有社会的基础。我们知道民主是跟中产阶级的发展有关的，虽然不能跟资本主义等同起来。可是有了资产阶级，有了中产阶级，或中间阶级（middle class）然后才有民主的基础，然后才有个人解放的问题。

民主与独裁的争辩在思想史的意义是：保守与激进至少在这短短几年中是有共同的现实根据的。论辩双方不但在学术思想的水平上旗鼓相当，而且也都承认国民党领导的中央政府是必须接受的前提。以胡适为首的民主派可以说代表了激进的一边，但是他也承认政治现实，不过要国民党早日结束训政，回到宪政而已。丁文江等主张独裁则可以划在保守一边，这也许更合当时国民党领导中心的口味。不过丁文江等是在国家的危亡关头才提出这一紧急措施，在长远的发展上，他们和胡适并无基本分歧。

在中国五四前后的几年，个性解放一度提出，个人主义一度也曾出现。譬如胡适所提倡的"易卜生主义"（Ibsenism），可以说就是一种个人主义，妇女解放。可是这种东西都挡不过民族的危机。其实，中国近百年来的变化，一个最大的动力就是民族主义。一个政治力量是成功还是失败，就看它对民族情绪的利用到家不到家。如果能够得到民族主义的支持，某一种政治力量就会成功，相反的就会失败。西方人也承认这一点，他们本来认为民族主义是落后、甚至反动的东西。可是今天在非西方的世界，民族主义始终是个不可忽视的巨大力量。现在不单是人类学家承认，思想史家像伯林（Isaiah Berlin）也承认民族主义的力量最大。

为了民族的生存，为了从一百多年帝国主义的侵略中站起来，我们不惜牺牲个人的自由，来完成民族的自由。孙中山先生也这样说

过：必须牺牲小我的自由，然后才能获得大我的自由。只有大我获得以后，才能谈到个人，才能看到小我。这是个普遍的要求，在这个普遍的要求之下，我们就可看到：西方式的自由，是以个人主义为基础的民主，在中国既然没有中产阶级，也没有自由的传统，是很难发展的。科学则不同，它可以凭本身的成就来取信于人。而民主则不能。所以30年代民主与独裁的争辩，我觉得是很有意义的。因为丁文江、蒋廷黻本身便是英、美式的自由主义者，现在连他们也主张一种开明的独裁，可见民主在当时中国的现状中尚无法落实。

到了抗战，这就是我说的第三个阶段。这时文化的问题大家似乎已经不谈了。中西文化问题好像已经解决了。以主流的思想界而言，他们大致都认定中国文化是阻碍现代化的。什么是现代化？这要到50年以后在西方才有较严肃的讨论。不过“现代”这个概念是存在的，这就是中国人基本上承认世界文化只有一个模式，而这个模式最先进的表现就是西方。因为这个原因，不要等到马克思的五阶段论，冯友兰写《中国哲学史》时，就提出中国的哲学史只有两个阶段，一个阶段叫“子学时代”，那是先秦诸子；第二个阶段延长了两千多年，就是“经学时代”，这是仿照西方的中古时代来讲的。西方神学是讲《圣经》的那种学问，是定于一尊的。因此，中国只有到中古史为止。这是一个很成问题的论断，不过在当时却获得很多人的称赞，譬如张荫麟写书评，他就特别称赞冯先生在这个地方有创见，发前人所未发。所未发者就是中国跟西方来比，并不是比西方缺少哪一部分，或哪一部分不完全；而是整个的缺乏了一个现代阶段，中国仍停留在中古时期。冯友兰并不是一个马克思主义者；张荫麟从某一方面说也是很同情中国传统的人。像他们亦持这种看法时，可见当时反传统的激进思想已取得普遍的信仰，成为中国思想界

的主流和基调了。到了抗战时期，冯友兰写《新事论》，更加强了这一看法。

在这个思想基调上，有些人就很容易接受马克思主义五阶段论是科学的，是历史的法则的说法。那么中国当然还处在封建时期，还没有到资本主义时期。到后来共产党讲了半天也只能讲资本主义萌芽。但是马上又有帝国主义来了，所以它是一个半封建、半殖民地状态。这都是套西方的模式，都认为文化的发展有一定的阶段，而中国所缺乏的就是一个最新的阶段。

在这样的情况下，激进的思想就要把中国推到历史的最新阶段，马上要超越资本主义，进入社会主义，甚至孙中山的“毕其功于一役”和“迎头赶上”的说法也涵有这种激烈的意味。如果社会主义还不够，下一步便是共产主义。愈快愈好！因此就不顾现实的条件。而民主自由这一西方的传统，在五四时是认为很重要的，可以代表西方文化的精萃，到了20年代中叶反而被看成是资产阶级的文化。而资产阶级的文化在中国激烈化思想的过程中，很快就被看做是落后的东西。其由先进变成落后的速度，较之康有为、梁启超在五四时的遭遇，只有远过，而无不及。

简单地说，中国经过五四，先是否定了自己的文化传统，认为是负面的，是现状造成的主因。如果想改变现状，就先要西方化，或近代化，或全盘西化。西化的标准是什么？就是以民主与科学为主流的欧美传统。但五四运动不到两三年，共产党就在1921年成立了。一两年之内中国的思想很快就进入更激烈化的共产主义阶段。马克思主义得到不少青年的信仰。这一发展最能说明中国思想的激化跟现实有关。因为现实没有一个秩序可供立足，大家就不断要变，思想停不下来。在30年代国民党北伐后，好像形成了一个政治

中心。那时的知识界多少也有一些共同的看法，想建立一个现代的国家和社会秩序。然而国民党的“一党专政”和坚持“思想统一”，使它和知识界的人疏离了。因此双方没有达成融洽的共识。不过无论如何，朝野之间大体上有一种默契，即依照英、美的模式，在现有社会体制的基础上逐渐推动现代转化。所以不少知识领袖肯毅然到南京参加政府工作。这其间有一个极重要的共识，即中国人必须团结起来，建立一个富强的国家，才能抵抗日本的侵略。但是这一朝野合作的时期极为短暂，1937 年抗战爆发，中国进入了另一历史阶段。

抗战的最初几年，举国为民族主义的思潮所激动，大家暂时不谈如何改变中国现状的问题。但抗战后期，特别是 1941 年美国参战以后，民族危机基本上渡过了，中国在战后应该建立怎样一种社会文化秩序便立刻再成为思想界争论的主题。激进化的过程也以更大的速度在中国思想史上重新开始。这时政治重心是在重庆，而思想和文化重心则在昆明的西南联大。西南联大当时号称“民主堡垒”，在思想上继续五四的传统。那时在属于北大、清华一系的教授群中，思想的主调还是“民主”与“科学”。但是政治因素却为思想的激进化提供了新契机。一方面，国民党加强思想控制，推行“党化教育”，引起了教育界的普遍反感，另一方面共产党则通过地下组织，以“民主”为号召，博得了知识分子的同情。这是马克思主义和“新民主主义”在社会上得到广泛传播的一个关键；最先是大学生受到感染，然后再一步一步地影响到教授阶层。我们不必过分看重政治斗争的策略运用，更不能把知识界的左倾简单理解为受野心者的愚弄。客观地看，抗战后期以来思想的激进化仍是同一历史趋势的继续发展，不过因为民族危机而一度停顿而已。危机一过，它自然又抬头了。

最根本的原因还是知识分子对于愈来愈坏的现状不可能认同。因此彻底打破现状，建造一个全新的理想社会，对于知识分子而言，还是具有最大的吸引力。当时虽然也有少数文化上倾向保守的学人大声疾呼，要人们正视革新与传统的关系，但是这种呼声只能招来讥笑，而不能激起深思。这是因为受五四洗礼的中国知识分子已认定现状的造成必须由传统来负责。西方的民主理念虽然在少数高级知识分子那里还有销路，但市场也越来越小，不但激进的青年对它不感浓厚的兴趣，而且传统派的学人对它也拒多迎少。这种情形并不难理解；在一个中间阶层没有力量而教育又不普及的社会，西方式的民主政治确是很难在短期内实现的。晚年觉悟后的陈独秀倒是回到了五四时代的民主传统，他否认所谓“无产阶级民主”之说。在他看来，真正的民主只有一种，所谓“无产阶级民主”不过是资产阶级民主的继续扩大而已。这是他在实际政治经验中所获得的深刻教训，在今天看来更显得其中有真知灼见。但是当时的陈独秀已和五四时代的康有为一样，早已被新一代的知识分子看成是落伍、保守的人物了。他的言论似乎没有引起任何反响。中国现代思想史是一个思想不断激进化的历程，在这里又得一个有力的证据。

40年代初以来，思想的激进化可以用闻一多一个人的思想转变来加以说明。闻一多在五四时代倾向于文学上的浪漫主义，他反对胡适一派关于诗的见解。他对中国传统文化和文学是相当向往的。在政治思想上，他是一个国家主义者，其实便是民族主义者的别称。浪漫主义不免要美化过去，他也是如此。所以他在美国念书时，写了一篇很长的英文诗，歌颂中国各种历史文物的成就。他回国以后，跟青年党结合在一起，讲民族主义，讲中国的文化。他研究的是《诗经》、《楚辞》、《易经》之类。他在读书时，我相信他一方

面是吸收了西方为知识面知识的严肃态度，另一方面，他也在中国传统文化里寻找现代的根源。所以他常常用神话，或用新的学说，像弗洛伊德的理论来解释《诗经》。这都是想从传统中发掘现代文化的涵义。

但是，到抗战末期，他却有了一百八十度的转变。这时他研究文化不是为了爱护中国文化，而是觉得里面有无数的坏东西。他宣称他深入古典是为了和革命的人里应外合。他认为中国旧书中没有一点儿是值得保留的东西。所以他在一些文章中，激烈地把儒家、道家和土匪放在一起！总而言之，他主张只有在完全摧毁了中国旧东西之后，才能够有新生。

此外，他又是一个典型的五四产儿，而且是五四运动的参加者。所以他最初很尊重西方启蒙运动中所强调的基本价值，如自由、知识、个性之类。这更是他早期主要生命的一部分。可是，在思想左倾以后，他也否定了这一切。他认为美国的教育，害了他一辈子！他今天才能觉悟到他早年批评鲁迅是错了。闻一多的故事有象征的意义：中国思想历程变化之快，在一个人身上全显出来了。闻一多死时不过四十八岁，他从美国留学回来时不过二十多岁。在短短二十年之内，一个人的变化突然到这种地步，可见中国思想激化之快！

从抗战胜利到中共政权的建立先后不过四年多。这段期间，由于内战关系，社会一直动荡不安。再加上学潮汹涌，思想界没有出现过值得重视的新发展。当时对知识分子影响较大的刊物大概要算《观察》杂志。《观察》的基本立场是西方自由主义，大体上可以看做五四主流思潮的延续。这四五年，部分由于政治形势变化得太快，青年一代知识分子的思想激进化也大有一日千里之势。《观察》

的温和稳健立场，包括其中费边社会主义的倾向，并未能缓和激进化的历程。不过《观察》所揭橥的民主、自由、宪法等等观念还是为日后知识分子反极权统治留下了思想的种子。30年代的知识界领袖人物，在抗战以后也随着政治的两极化而迅速分裂，有的认同于中共，以为中共是代表“民主”的；另一些人则不得不选择了与国民党同进退的立场。民主与独裁的争论时代的共识已一去不复返了。

1950年以后，中共依照斯大林在苏联所建立的一套社会模式彻底改造了中国，在短短数年之内，废除了几千年来自然演进而成的一切制度和组织。在消灭了私有财产之后，所有传统的“中间团体”（intermediate groups）如宗族、行会、私立学校、宗教组织、同乡会等都失去了存在的依据，有的则是名存而实亡。中国社会只有一个党的组织系统，从中央一直伸展到每一个家庭，以至个人。这确是一个全“新”的结构。从思想史的角度看，这一天翻地覆的巨变正是近代中国思想激进化的结果。中国知识分子最初接受共产主义的观念便是由于它的激进性的吸引。康有为的《大同书》早已露出这一倾向。

在50年代的初期，大多数中国知识分子无论理不理解或接不接受这个“新”的秩序，大概都不得不承认这个秩序确是“新”的，而且会长期存在下去。中国在经历了一百年的动乱之后，似乎出现了一个现状，可以为保守或激进的思想提供一个社会坐标。例如梁漱溟先生虽然和毛泽东发生过严重的冲突，但是梁先生其实是在承认现状的前提下提出批评的。一直要到所谓“鸣放”期间，知识分子才开始有人表现了一点怀疑的精神。激进理想的幻灭也许使他们对民主、自由的观念有所依恋。但是紧接着便是“反右”，知识分子的声音从此被压抑了二十多年。

最值得注意的是：1949年以后在大陆上所出现的新现状很快地又成为被否定的对象。思想激进化的历程仍然在持续之中。我们可以用毛泽东的思想变化做一说明。毛泽东虽然只能算是一个边缘性的知识分子，但是他确是受过五四激进思潮的洗礼的人。因此他不能认同于任何现状，一生都在激进化的历程之中。从这一点说，他在中国近代、现代思想史上是富于象征意义的。抗战时期他提出过“新民主主义”的主张，但是等到实现这一主张的时机出现时，他已抛弃了它。1955年他便认定“社会主义”的阶段已经来临，从此废除了私有制，在城市中消灭了工、商阶层，在农村则实行农业合作化。再过三年，他又不甘心停留在“社会主义”阶段，开始办“人民公社”，要立刻进入“共产主义”的最后阶段。“人民公社”、“大跃进”造成了空前的三年灾害，不得不暂时退却。然而在经济刚刚恢复之后，他又发动所谓“文化大革命”了。我们当然不能天真地把这些一次比一次激进的政治行动都归因于毛泽东个人的思想激化。其中当然涉及无数内在和外在的、个人和社会的复杂因素。我们只是要指出，像“文革”这样的巨变也可以从思想史的背景方面获得一种理解。这个背景便是上面所说的，思想的激进化过程。这一过程差不多有一百年的历史；它积累了一股越来越大的冲力，好像巨石走峻坂一样，非到达平地不能停止。“巨石走峻坂”只是一个比喻，并不十分恰当，因为思想激化过程并没有现成的平地可止。关于如何建立一个合理的人间秩序的思维最后总是要落实到某种社会、政治、文化的体系上面——这是思想的“平地”。百年以来，中国的旧秩序已崩溃，而一个能为多数人所接受的新秩序迟迟无法出现，因此思想的激进化也没有止境。这样就陷入了一个恶性循环：一方面恶化的现状滋生激进的思想；另一方面，思想的激化又加深现状的动荡。

无论毛泽东发动“文革”的真正动机是什么，他之所以能够理直气壮地以越来越激烈的口号煽动群众则正是凭借了思想史上这一股激进化的冲力。

从一般的标准说，中国现代思想的激进化在“文革”时期已走到了全程的终点：不但中国传统文化和西方近代文化的主流都受到了最彻底的否定，甚至社会主义的文化主流也遭到猛烈的抨击。总之，古今中外一切存在过的社会秩序都成为诅咒的对象。

那么“文革”以后，中国思想史的激进化过程是不是已结束了呢？在最近这十年间，由于“改革”和“开放”的需要，我们重新听到了大陆知识分子的心声。这十年来的大陆知识界确有“百家争鸣、百花齐放”的气象。今天大陆上知识分子的声音很多，不再是单调的直线发展。但是就其中所表现的主要倾向而言，我们觉得激进化的历程仍未终止，不过倒转了方向而已。如果我们以“五四”为起点，我们不妨说，经过七十年的激进化，中国思想史走完了第一个循环圈，现在又回到了“五四”的起点。西方文化主流中的民主、自由、人权、个性解放等观念再度成为中国知识分子的中心价值。全面谴责中国文化传统和全面拥抱西方现代文化似乎是当前的思想主调。这是不难理解的。不少人把中国传统理解为一种“文化心理结构”；正是由于这一结构，集权体制才能在中国生根和成长。儒家自然又成为众矢之的。有些人甚至提出“马列主义儒家化”的论断，认为现在的问题归根到底还是要由儒家来负责。中国现状不是这几十年之内造成的，其远源在中国远古的黄河文明。西方文化则自始即是健康的、先进的、活泼的。中国只有彻底扫清原有的文化传统，归宗于蓝色的海洋文化，才能真正得到解救。这就是电视剧《河殇》的主题。从《河殇》的轰动一时，我们不难窥见反传统的

激进思想是多么深入知识分子之心。

从思想的实质说，第一个循环是从“五四”的自由主义，特别是其中的个体主义（individualism），迅速地向社会主义的一端转化。“五四”时代强烈的个性解放和自我意识是对于传统“名教”的反抗。但此后的民族危机日深却使“大我”湮没了“小我”。社会主义和民族主义之间本无必然的历史联系，不过二者之间有一个共同点，即以群体为本位。在这一点上，二者终于合流了。以中国的特殊经验而言，其结果即是一个更具全面性的“新名教”秩序的建立。正由于第一循环始于摧毁旧名教而终于建立新名教，所以今天第二个循环又不得不回到“五四”的始点，再度从个体本位出发。但以其对中国文化传统的态度而言，第二循环的激进较之第一循环只有过之，而无不及。这是由于“五四”一代的传统批判者基本上是在中国文化传统的熏陶下成长起来的，因此对中国文化的长处还有亲切的体验。传统的道德规范和情操对他们的立身处世多少还有一些约束作用。今天新一代的批判者无论在知识上和生活上都已没有机会直接接触传统文化。他们往往把当前的体制看成中国文化的现代翻版，在这样的心态下，反现状和反中国文化竟合为一体了。

在中国近代、现代思想史的脉络下讨论“保守”和“激进”一对概念，我们首先要强调其文化的意义。这一点中国和西方保守派—自由派—激进派的三分局面不同。西方的三派都是相对于一个存在了两三百年的社会现状而成立的。在这两三百年中，西方已经过了启蒙运动、民主革命、工业革命等一连串的思想、政治、经济各方面的变革。西方社会是一个现代化的开放系统，基本上有自我调节的功能。因此无论是保守派、自由派或激进派都已越过了传统与现代之争。中国则不然，思想冲突的焦点正在传统与现代之间，而以中

国文化代表传统，以西方文化代表现代。因此一个人是保守还是激进，并不在于他对现状的态度（因为人人都是否定现状的），而是取决于他对中国文化传统的看法。但是在中国现代思想史上最有势力的两个流派——自由主义和社会主义——大体上都对传统持否定的立场，文化保守主义则始终没有影响力。这大致是从“五四”到1949年的思想状态。只有在1949年以后，海外（包括台湾和香港）才开始有一点保守派的声音，虽然还是很微弱的。说到这里，我们不能不稍稍回顾一下近四十年来台湾地区的思想发展。

台湾在50年代有《自由中国》刊物，影响很大。这是“五四”主流的新发展。《自由中国》一方面针对大陆上的集权主义，另一方面则和国民党的一党专政相对抗。《自由中国》后来虽因政治迫害而结束，但是民主、自由的种子终于流传了下来。今天台湾民主运动和反对党的重大发展在思想上是继承了《自由中国》的传统。所以雷震和殷海光在今天反对党方面仍享有很高的声望。但在文化观念上，《自由中国》则继承了“五四”的反传统的风气。到了60年代反传统的思潮且曾一度发展为中西文化论战，“全盘西化”的观念一时甚嚣尘上。但是当时大陆上对中国传统文化（“封建”）的批判正在一天比一天激昂。面对着这一新的情势，大多数台湾和香港的知识分子很难再继续“五四”时代那种反传统的激情。在政治思想上倾向自由主义的人因此也转面对中国传统有一种同情的了解。胡适在1960年的英文演词“中国传统与未来”（The Chinese Tradition and the Future）便强调中国有一个理性和人文的传统，这个传统是任何暴力所不能毁灭干净的。民主和科学将在这一“中国基址”（Chinese bedrock）上使中国获得新生。胡适对于中国传统文化的态度一向比较温和，他的基本思想晚年也并无重大改变，然而他的着重

点显然有了移动。甚至殷海光在临死之前（1968）也对他生平所深恶痛绝的中国文化流露出一股欣赏之情。这也许是受了大陆上“文化大革命”爆发的刺激而然。总之，海外的中国自由主义者很少再坚持民主、自由和中国文化势不两立的极端观点了。正是在这种情势之下，有些知识分子开始从新的思想角度重新阐释中国的文化传统，我较熟悉的《民主评论》、《祖国》、《人生》等刊物大致都表现了这一新的方向。

专就台湾而言，四十年来思想争论的情况大体上还相当正常，保守、自由、激进各派观点都有表现的机会。以总的思想趋势来说，激进化的历程大有为多元化所取代的可能。这大概和台湾的社会现状一直比较稳定有关，尤其和近一二十年来中间阶层的成长和扩大有关。国民党可以在1960年轻而易举地封闭《自由中国》并压制反对党的运动，但是今天则不能不顺应潮流，走民主开放的道路。如果我们用“传统”与“现代”一对概念，我们可以说，台湾地区露出一线从“传统”转化为“现代”的曙光。更重要的是这一转化似乎可以不必经过暴力革命和彻底破坏。在世界史上，英国和日本是和平转化得到成功的例子。法国大革命因受暴力的影响过大，反而延迟甚至破坏了革命前早已开始的许多政治、社会方面的改革措施。（补注：可参考 Simon Schama, *Citizens, A Chronicle of The French Revolution*, New York, 1989。这是一部翔实、生动而比较持平的大著作，很受史学界的重视。）由于种种特殊的历史因素，中国文化在台湾所造成的社会组织和结构幸免于革命式的破坏。台湾社会虽自始即不完全同于大陆，但毕竟是同一文化根源上所发展出来的分支。一百多年来，台湾当然已屡经现代化的冲击而变得更与中国本土不同。不过台湾的社会经济、政治、文化各方面的变迁基本上是

通过一个自然的、渐进的历史过程。中国传统在那里还保存得相当多，至少远比大陆为多。今天在台湾的中国人多数认同于这一个向现代转化中的社会体制。早期移民的后代中，有一部分人要求“独立”，似乎思想上表现很激进。但是深入分析，这些人只是不肯接受国民党的政治体制，而不是要推翻整个社会体制。最近几年的发展似乎显示台湾的体制已具有开放性格，逐渐显出自我调节的机能了。

一般而言，在一个多数人愿意接受的开放型社会中，思想不至于形成激进化的单向发展。台湾的现有秩序，如上面所说，一方面脱胎于中国文化，另一方面又屡经现代的变迁，基本上是以日益扩大的中间阶层为骨干。如果民主改革能够循序进行下去，这个秩序将越来越能靠本身的力量以化解任何激进思想的冲击。这一社会秩序中尽管保存了不少传统文化的成分，知识分子反而不感觉有反传统的需要。60年代中西文化争论的思想水平很低，学术根基更是浅薄，因此没有留下什么影响。争论之所以热闹一时，分析起来，还是因为它是政治抗议的一种隐蔽方式。《自由中国》封闭以后，国民党对自由主义者横施镇压，雷震入狱，殷海光不许执教，谈论民主、自由、人权都成了禁忌。在这种政治气候之下，反中国传统其实便是反国民党的一党专政。从这一角度看，当时西化论者，无论思想水准如何，还是有积极意义的。但是现在台湾党禁已开，言论结社的自由基本上已不成问题，因此以中国传统来影射专制政权而施以猛烈的攻击，也就引不起广泛的兴趣了。“影射史学”无论在台湾或大陆都有得不偿失的严重后果：第一，它曲解历史，首先违背了知识诚实的原则；第二，它把一切现实的罪恶归之于中国文化传统，在客观上反面起了为现政权开脱责任的效果。

台湾的民主开放是最近两三年的事，最后的归趋如何，仍难逆

料。目前台湾似乎颇有“乱象”，政治上有非常激烈的口号，也有暴力边缘的“群众运动”。关键所在还是国民党未能及时解决民意代表全面改选的问题。如果民意代表问题解决了，法律的独立性也逐步建立了起来，台湾大有可能发展成一个开放型的民主秩序。广大中间阶层的存在是这一秩序的基本保证。西方近代的民主在起源上和中产阶级的出现有重要关系，但是仅仅有中产阶级并不必然能带来民主，第二次大战前的德国和日本都是显例。西方的民主国家，如英、法、美，除了经历过社会经济的现代变迁以外，还有一个思想上的传统——主要即启蒙运动所提倡的自由、容忍、人权、三权分立等观念。台湾今天之所以能走向一个开放的秩序也是因为它具有双重条件：中间阶层和民主思想的传统。从这一点说，《自由中国》的贡献是不容抹杀的。而《自由中国》的源头则是“五四”运动。台湾的新秩序的出现多少改变了现代思想史上那个激进化的趋向。现在很少人主张“传统”和“现代化”势不两立的极端观点；相反的，更多的人感到最有兴趣的是怎样在“传统”与“现代”之间找到接榫之处。台湾也有少数人企图引进一些西方“新左派”的激进观念，但是到现在为止，好像还没有获得预期的回响。

台湾近一二十年的思想演变提供了一个重要例子，足以从反面说明中国现代思想史上激进化的历程，主要是起于社会无法提供一个值得多数人认可的现状。但是思想和社会现状又是互为影响的，思想的激进化也发挥了不断破坏现状的作用，至少使任何现状都无法取得合法性。从思想史看，今天中国的现状起于最激进的西方思想的革命实践。但是革命破坏了近代一切旧有的和新兴的制度组织，却带来了一个最不理性的混乱。对于大陆的知识分子而言，彻底打破这一新的现状又成为最迫切的任务。这正是为什么思想激进化的历程

又回到第二次循环的始点。

在结束这次演讲时，我愿意回到中国文化传统的领域，总结一下关于“保守”与“激进”两个观念的看法。相对于任何文化传统而言，在比较正常的状态下，“保守”和“激进”都是在紧张之中保持一种动态的平衡。例如在一个要求变革的时代，“激进”往往成为主导的价值，但是“保守”则对“激进”发生一种制约作用，警告人不要为了逞一时之快而毁掉长期积累下来的一切文化业绩。相反的，在一个要求安定的时代，“保守”常常是思想的主调，而“激进”则发挥着推动的作用，叫人不能因图一时之安而窒息了文化的创造生机。世界上几个主要文化大致上都是循着这种一张一弛的轨迹发展出来的。在近代的中国，我们则看到一种截然不同的景象。大多数的知识分子在价值上选择了往而不返的“激进”取向。前面已说到，无论是戊戌的维新主义者，“五四”时代的自由主义者，或稍后的社会主义者，都把中国的文化传统当做“现代化”的最大的敌人，而且在思想上是一波比一波更为激烈。他们之间尽管也有极大的分歧，但是却有一个共同的假定：即只有破掉一分“传统”，才能获得一分“现代化”。把“传统”和“现代”这样一切为二，好像是黑夜和白昼的分别，在思想上当然是远承西方启蒙运动和实证思潮关于社会和历史的观念。限于时间，这里不能细说。特别应当指出的是，中国知识分子在采取了“激进”的价值取向之后，对于“传统”则进一步施以凌厉无前的道德谴责。从此“保守”和“激进”的关系成为“恶”与“善”或“黑暗”与“光明”的不能并存的关系。如果我们分析20世纪的中国语言，我们便会发现，“进步”、“创新”、“革命”、“左派”等名词都涵蕴着道德上的“善”，因而是人人都争先恐后去求认同的。相反的，“传统”、“保守”、“反革命”、“右派”、“反

动”、“陈旧”等名词则涵蕴着道德上的“恶”，因而也是人人避之唯恐不及的。所以国、共两党虽都已执政了几十年，却仍然坚持自己是“革命的”政府。在共产党的语言中，“左”永远是好的。他们在批评“左”的时候，必然要加以括号，这就表示不是真“左”，否则不可能有不好的涵义。这是语言的彻底政治化，以致使中国人完全没有道德上中立的语言文字可用，严肃的学术文化的讨论几乎已成为不可能的事了。更严重的是代表“善”的一系的语言在实质上都指的是西方文化，无论是自由主义或马列主义；代表“恶”的一系的语言则基本上是指向中国文化的传统。这确是很难懂的逻辑。我们大概只有从“五四”以来激烈的反传统的潜意识中去寻找解释：马列主义是“现代的”而且是“西方的真理”，因此不可能出问题。马列主义之所以“不灵”是由于它受到了传统儒家的侵蚀。至少在有些知识分子看来，儒家的正面理论虽然已无人理会，它造成的“文化心理结构”则还在暗中支配着中国马列主义者的思想。这种说法当然有可供参考之处，但必须通过详细的经验研究才能显示确定的意义。今天持此说的人则往往出之以含糊笼统的态度；在这种态度的背后，我们便只能看到“传统阻碍现代化”那个牢不可破的成见了。

上面已提到，这一成见的思想渊源是西方启蒙运动和实证主义的传统。寻找“历史规律”并根据“规律”来划分社会发展的阶段（包括孔德的三阶段和马克思的五阶段）都是实证主义的产物。把传统和现代作尖锐的对照，把欧洲中古看作“黑暗时代”，歌颂“现代”，信仰“进步”，以宗教为迷信，以科学为万能……这些都是启蒙时代以来西方人时新观点。在这种思潮的激荡之下，“传统”自然变成了一个贬义的名词。“五四”时代中国知识分子反传统的理论根据不出19世纪和20世纪初的西方学术成果，但是这种根据一直流传

到今天似乎还没有受到修正。最近几十年中，西方人文、社会学科各方面的具体研究都对“传统”和“现代”的关系提出了相当不同的看法。例如欧洲中古史的研究已基本上改变了我们对中古时期的文化评价。特别是11、12世纪所表现的文化活力使我们知道文艺复兴以下的若干新发展早已酝酿于两百年以前。中古与近代（这是文艺复兴的观念）之间的界线究竟在何时，今天已极费斟酌了。社会学家研究“传统”社会和“现代”社会的分野也遇到同样的困难。这两种社会的分别是无可否认的。但是正如S.N.Eisenstadt所指出，这一分别往往使得肤浅的读者发生一种严重的误解，即以为所谓“现代”社会和它本身的传统之间不存在建设性的关系。事实恰恰相反，“现代”一方面突破了“传统”，另一方面也同时继续并重建了“传统”。（Eisenstadt，Post-Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition，*Daedalus*，102，1973）此外西方的宗教史家起面为“传统”辩护者更多，也颇引起学术界的重视。（可参考 Jaroslav Pelikan，*The Vindication of Tradition*，Yale University Press，1984）西方的旧说大致相当于中国人所常说的“除旧开新”，而西方的新说则相当于“推陈出新”。中国思想中“新”和“旧”的关系从来不是单向的；“新”代替“旧”，但是“新”也从“旧”来，两者之间又是互相依存的。推之于“传统”和“现代”，两者关系也同样是十分复杂而交错的，其实西方思想史也何尝不是如此，只是在现代“进步主义”（progressivism）的思潮支配下才失去了平衡的。正如Edward Shils所指出的，“进步主义”的偏见使西方知识分子把一切对“传统”（制度、习惯、信仰等）稍表尊重的人都斥之为“反动分子”或“保守分子”。“进步主义者”把思想从左到右划成一条线，越是靠近“右”的便越坏。但是“进步主义者”有时

也不免要谈“传统”甚至宣称他们要“捍卫”他们自己的“传统”，如马克思主义的“传统”或“革命的传统”。他们往往陷于思想的混乱和矛盾而毫不自觉。（见 Shils, *Tradition*, University of Chicago Press, 1981。这是社会学家第一部解析“传统”的系统著作，因为社会科学最早源于实证论和“进步主义”，从来鄙视“传统”，因此也不屑去研究它。）

上面简略地检讨了“传统”和“现代”的辩证关系，这也许有助于我们对“保守”和“激进”的新理解。特别是从文化的观点说，“保守”和“激进”这两种似相反而实相成的态度在长程的发展中必须取得平衡。面对现代西方文化的挑战，中国传统文化不得不进行大幅度的改变，这是百余年来大家所共同接受的态度，只有程度上的分别而已。激进取向支配着近代中国的思想界是有其必然性的。但是与近代西方或日本相比较，中国思想的激进化显然是走得太远了，文化上的保守力量几乎丝毫没有发生制衡的作用。中国的思想主流要求我们彻底和传统决裂。因此我们对于文化传统只是一味地“批判”，而极少“同情的了解”。甚至把传统当作一种客观对象加以冷静的研究，我们也没有真正做到。这是西方“为知识而知识”的科学精神，但却始终与中国知识分子无缘。中国人文传统的研究到今天已衰落到惊人的地步。对传统进行猛烈批判的人也常说“取其精华，弃其糟粕”之类的话，可惜只是门面话，不过为“批判”找借口而已。刘禹锡《浪淘沙词》之八说：“千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金。”也有人引这两句诗为“批判”张目。“排沙简金”诚可以“往往见宝”。但是如果一个人根本不信沙中有金，而且也志不在“简金”，那么结果是把沙和金一齐都“吹尽”了。“批判”这个观念的神圣化、绝对化也是中国思想激进化的一个铁证。

甚至以宣扬儒学为号召的人也动辄以“批判”自许，唯恐别人笑他“保守”，笑他不够“进步”或“激进”。陈寅恪说“真了解”是“神游冥想，与立说之古人处于同一境界，而对其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情”。萧公权的治学座右铭则是“以学心读，以平心取，以公心述”。这都是卑之无甚高论的“保守”说法。但是如果我们真的要“吹尽狂沙始到金”，恐怕只有采取这种比较平实的态度。至少我们要先做到这一步，才有资格谈“批判”两字。中国人文传统中何尝没有为“现代人”所迫切需要的精神养料？如果我们懂得孔子所谓“善人为邦百年，亦可以胜残去杀”的道理，如果我们了解孟子所谓“不忍人之心”的道理，中国近几十年来的政治史会是这样残酷吗？我们且慢讥笑孔、孟之道是“封建”的东西。今天西方人对“自由主义者”（liberal）正是这样重新界说的。“自由主义者是一个把人为的残酷看做最大的罪恶的人。”（见 Judith Shklar, *Ordinary Vices*, Harvard University Press, 1984。并可参看 Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989，第三部论“*Cruelty*”。）这是把“自由主义者”的涵义扩大了，从狭义的政治方面推广到文化的领域。文化不仅是“除旧开新”，而且也是“推陈出新”或“温故知新”。创新和保守是不容偏废的。

我记得爱因斯坦曾向一群孩子说过：“你们在学校里所学到的那些好东西，是经过许多时代所积起来的。这些辛苦得来的东西现在都放在你们的手中了。你们要好好接受这份遗产，珍惜它，并且对它有所增加。有一天你们可以再把它交给你们的孩子。”这里说的正是中国人所谓“推陈出新”，“守先持后”的道理。最近 Allan Bloom 写了一本引起高度争议的书——*The Closing of the American Mind*。

这部书是对美国几十年来的激进思潮所提出的强烈评论。他把各种虚无主义、相对主义的观念归咎于德国哲学的影响，尤其是尼采和海德格等人。他要求大学生回到古典的传统，尤其重视柏拉图的《共和国》。Bloom 自然是一位保守主义者，他的议论引起了激进派以及自由派的强烈反感，那是在意料之中的事。我并不十分信服他的论断，但是我深信他确是有感而发，非一般不关痛痒的议论可比。我尤其欣赏他那种敢犯众怒的道德勇气。中国现代思想史之所以卷入激进化的颓波而一泄无底，关键之一也许正是因为敢犯众怒的人太少了。Bloom 要求西方大学生正视希腊古典的文化源头，至少这是值得我们借鉴的。他指出尼采也许要算近代反苏格拉底的理性传统的第一位系统思想家，海德格闻尼采之风而起，对西方全部哲学和科学的传统都投之以激烈的怀疑眼光。但是他们两人却都曾深入希腊古典的堂奥，把古典研究当作严肃的中心任务。今天追随他们的人则不然，这些人直截了当地以为苏格拉底、柏拉图、亚里士多德都已被尼、海两大师彻底打倒了，整个西方理性传统都不值一顾了。Bloom 的控诉也许有欠公允，这一点我没有资格判断。不过我觉得这一论点大可移用到中国现代反传统的情况上面。“五四”第一代的反传统者如陈独秀、胡适、钱玄同、鲁迅等人都是旧学深湛的人。蔡元培在答林纾的信中便强调了这一点。他们反中国传统，是入室操戈以后的事，因此确有所见。“五四”第二代、第三代以至今天的知识分子对于中国人文传统大概只有一个抽象的观念，即使其中有人肯花些功夫去翻检古籍，他们所戴的“五四”眼镜也使他们很难“与立说之古人，处于同一境界”。至于连古籍都读不大通的人，那就更不在话下了。所以“五四”以来的反传统风气越到后来便越发展成“一犬吠影，百犬吠声”的情况。这是研究中国现代思想史的人所特别应

该深思的地方。

矫枉不能过正，我决不是提倡用“保守化”来代替“激进化”的潮流。无论是爱因斯坦也好，是 Allan Bloom 也好，他们都主张“保守”和“激进”或“创新”是需要随时随地相平衡的。中国百余年来走了一段思想激进化的历程；中国为了这一历程已付出极大的代价。今后这一代价是不是可以变成历史的教训？知识分子是不是能够超越“党同伐异”的政治意识？对于一切“言之成理，持之有故”的说法，无论是“保守的”或“激进的”，都加以容忍？尤其重要的是：在激进思潮仍然高涨的今天，我们是不是能够开始养成一种文化上的雅量，对于“保守的”或近乎“保守的”言论不动辄出之以轻薄或敌视的态度？我愿意把这一系列问题作为这次演讲的暂时性的结论。

香港中文大学廿五周年纪念讲座第四讲（1988年9月）

再论中国现代思想中的激进与保守

——答姜义华先生

姜义华先生（以下简称“作者”）《论二十世纪中国的激进主义与保守主义》针对我的《中国近代思想史上的激进与保守》提出了全面的质难。作者的态度是严肃的，论证是翔实的，使我不能不作一回应。但是我的回应只能是很简略的。

首先我想说明，我的原文是根据1988年9月在香港中文大学的讲词修改而成的。讲词不能像正式论文那样推理严谨，因而为读者留下种种推测的余地。这一点我是完全承认的。不过读者如果不断章取义，我想我的原有论旨还是很清楚的。我的主旨是指出中国近代思想史上一种主要的价值取向及其在20世纪中国的变革中所发生的影响。中国近代的变革当然是由无数因素共同促成的，绝不能简单地归之于思想一端。但一个社会在某一时代的思想取向基本上支配着它的成员的整体行动，因此也是一种不容忽视的历史力量。我说“整体行动”含有中国传统语言中“时风众势”的意思，“时风众势”形成之后，尽管有许多个别成员反对或不赞成它，但对整个社会的动向已失去制衡的力量了。

作者对我的讲词似乎抱有一种深忧，以为我是在为保守势力扶轮。所以他说：

> 这篇演说在海内外都获得了一批响应者，一时间，呼唤保守主义，谴责激进主义，竟成了一股在学术研究与政治实践中都颇有影响的思潮。

这段话实在未免太过恭维我的讲词了。这篇流传极为有限的文字何曾有过形成“思潮”的光荣？至于说到它对中国的“政治实践”“颇有影响”，这在我听来简直是天方夜谭了。我想这大概是出于作者因过于忧世而发生的错觉。

正由于作者的过虑，因此他的论文全力阐明一个中心论点：即20世纪中国现代化的挫折主要应归罪于中国传统中的种种保守的势力。相反的，激进主义则是无罪的，因为作者根据鲁迅的断语，认定任何外来的主义也撼动不了中国的保守主义。在这一中心论点的指导之下，作者检讨了中国近百年来政治、社会、经济等各方面变革的艰难历程。

但由此可以看出，作者所讨论的是和我的讲词属于不同层次的问题。我所指出的是思想史上激进化的现象，而且重点是放在价值取向上面。这和中国社会上的保守力量多么强大完全是两回事情。从思想史的各阶段说，由戊戌政变、辛亥革命、五四运动到共产主义运动，激进主义一浪高于一浪，这是有目共睹的事实。我在讲词中已有说明，不再重复。我所指的当然是各阶段的主流思想。一般而言，每一阶段的主流思想都是由知识界领袖所倡导而引起知识分子——特别是青年一代的广泛响应的。主流形成之后，它对实际的政

治和社会运动往往发生规范的作用。因为从事实际运动的集团或个人，无论是出于真信仰或其他不便公开的动机，都不能不利用当时的主流思想以号召群众。但是激进观念落在社会实践的层次究竟是和保守的势力汇流，还是继续发挥激进的功能？这一类的问题已远远超出思想史的范围，是我的讲词所完全没有涉及的。

作者反复论证：中国的现代化一直受阻于传统的各种保守力量；与这些强大的保守力量相比，激进主义在中国不是太强而是太弱了。但是我仔细检查他的论据，主要是取自1949年以后的政治社会的实践层次。作者似乎是说：1949年以后，中国只是表面上“革命”了，但暗中支配着政治社会运作的力量仍然是传统的，而且是传统的恶化与泛滥。（中国大陆上流行的名词是所谓“封建遗毒”。）这正是我一向所持的论点，作者也曾引用了我的其他文字来“以子之矛，攻子之盾”。其实这个论点和思想取向的激进化之间毫无矛盾可言。一个在思想上激进取向的人，决心以革命暴力摧毁现存的秩序，建立一个理想的新社会，但是由于他出身旧传统，所熟悉的也是传统的思维方式和斗争手段，因此他在“破旧立新”的革命行动中不可能不大量运用这些现成的传统资源。“只问目的，不问手段”本是许多激烈的革命者的基本信条；革命者的言行之间充满着传统的——特别是负面的——成分是一个相当普遍的现象。但这丝毫不能动摇革命者在思想上仍然是激进取向的事实。

至于全面反传统的革命所建立的新秩序比它所推翻的旧秩序更为恶化，这并不是由于革命者在思想上太保守了，而恰恰是因为他们太激进了。这是一个有趣的“悖论”，这里不能详细分析。简单地说，革命的激进分子总是想扫光一切传统，然后在一张白纸上重新建造一个理想的社会。但是由于事实上没有人真能片刻离开传统而存在，

所谓全面反传统的革命最后必然流于以传统中的负面成分来摧毁传统的主流。其具体的结果便是坏传统代替了好传统。这一点又和边缘人必然在革命暴力中夺得领导权有关，此处也不能详论。（参看我的《中国知识分子的边缘化》，《二十一世纪》，第六期，1991 年 8 月）所以这个"悖论"也可以归结为一个历史的教训：激进的革命之所以无法创造出一个新的社会正是因为它不能保守和继承文化传统中的合理成分。布克（Edmund Burke）说："一个国家若没有改变的能力，也就不会有保守的能力。没有这种能力，它将不免冒着一种危险：即失去其体制中它所最想保存的部分。"（见 *Reflections on the Revolution in France*，A Penguin Book，p.106）这是保守主义的一种"悖论"，恰好可与上述激进革命的"悖论"互相对照。

最使我诧异的是作者似乎完全看不见激进主义在中国现代史上所发挥的巨大作用。1949 年以后，中国民间社会的消失便是拜激进主义之赐。作者所重视的"商品市场经济"、"社会中产化"、知识分子等现代化的动力都绝不可能离开民间社会面独立存在。此中最主要的关键即在人民的财产权的废除。财富是文明的物质基础；现代的理性要求社会财富的公平分配，而不是一切生活资料都垄断在一个拥有绝对权力的统治阶级的手中。作者十分赞颂 1949 年以后农民恢复了"他们千百年来一直依以为命的小土地所有制"（注意：作者此处流露出极其传统的保守心态）；但是我相信作者大概也知道，这只不过是激进革命的一个极短暂的过渡策略。一两年之后这个"小土地所有制"便已开始在农业集体化中解体；再过几年更在人民公社的浪潮中消失了。

作者为了证明所谓"文化大革命"的根源在中国的保守势力，而不在激进主义，竟要求我们不去注意那些表面的口号。但口号之所

以能发生那样巨大的破坏威力正是因为有激进的思想取向作它们的后盾。在心理和行为的层面，我们当然不难在这一场毁火性的活动中找到许多“传统的”成分，但这并不是中国文化主流中的传统，而是边缘人的传统。所以它和清末义和团的表现最为相似。然而从思想史的角度说，我们所要追究的问题是：到底是什么样的思想基调使得这种大规模的毁灭行动成为可能？为什么参加者在以暴力摧毁一切时会表现得那样理直气壮？为什么当时全国没有一个人曾对“文革”表示过一丝一毫的怀疑？这显然是因为一个特殊的西方激进理论已在中国取得了“天经地义”的地位。我们研究“文革”时代的思想倾向自然不能不以当时的《人民日报》和《红旗》为最重要的资料。无论我们在发动和推行“文革”的人的身上找到多少“传统的成分”，我们都无法改变一个思想史上的基本事实：即如果不是那个特殊的激进理论在当时具有绝对权威的地位，这些“传统的成分”是不可能发生决定性的作用的。如果一个以消灭旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯为号召而激起全国响应的运动还可以解释为保守主义的泛滥，那么世界上自古及今便根本没有什么激进主义了。

我想借此机会澄清一个非常严重的误解。这四十多年来，研究中国共产主义发展史的学者，无论在东方或是西方，都特别注意中国传统中究竟有哪些因素曾经发生过接引的作用。关于这一方面，许多人都曾从各种角度提出了他们的观察。但是现在似乎渐渐形成了一种看法，认为 1949 年以来的中国大陆在表面上虽然是社会主义的体制，骨子里面则仍然是传统的延续。前面我们看到作者引鲁迅的话，也正是为了说明 1949 年以后的中国并没有变。在作者看来，即使一套最激进的思想，它也无力改变中国传统的保守性格。

这个论断与我们所看得见的一切历史事实完全相反。1949 年以

后的中国与传统已彻底断裂。这个新的政治经济的结构不但不是传统的延续，而且一切证据都指向一个无可争辩的历史事实，即它是在一个特殊的西方激进理论的指引之下，从以前苏联的模式中脱化出来的。一句话，它基本上是所谓斯大林体制（Stalinism）的变相。我最近有机会和俄国的汉学家交换意见，他们十分肯定地说：他们60年代初在中国所看到的都是列宁、斯大林以来在苏联久已实行的统治手段。最明显的，如所谓“个人崇拜”的造神运动毫无疑问是布尔什维克的现代杰作，决非中国的“封建遗毒”。“天才论”最先用之于列宁，继而由斯大林发扬光大了。大陆“文革”时代，任何人不小心涂污或损毁了“伟大领袖”的照片便会受到最严厉的惩罚。这更是帝俄时代沙皇的法律，后来又在苏联恢复了。“无法无天”是一句中国骂人的成语，但把它当作正面的价值而认真实践则是遵循了列宁的遗教。列宁在1918年为“无产阶级专政”下界说时便直截了当地称之为“不受任何法律拘束的统治”（“rule unrestricted by any law”）。所以我们如果稍稍了解一点俄国的革命史，1949年以后中国大陆的政治体制究竟是延续了本土的传统还是现代的舶来品，答案是十分清楚的。（可参考 Richard Pipes, *The Russian Revolution*, New York: Alfred A. Knopf, 1990，特别是第十八章“赤色恐怖”）

我已说过，我承认1949年以来中国新体制的建立曾得力于本土传统因素的接引。但这些因素主要是无形的；具体一点说，即是某些思维和行为模式的心理沉淀。至于在有形的制度方面，新旧之间已完全断层了。甚至传统的皇帝和现代的极权领袖之间也决不能相提并论，因为二者所寄身的权力结构在本质上截然不同。作者用“政治一元主义与思想一元主义”这种抽象名词把古今两种不同的制

度连成一体，这在我看来只能算是观念的游戏。

保守和激进永远是相对于具体的社会状态而成立的，因此它们的内容也因时因地而有不同的规定。依照作者看法，似乎保守和一元主义结下了不解之缘，而激进则是多元取向的。我想这是反映了眼前大陆上知识界的一般观点，但不能用这一观点来解释20世纪的中国思想史。我们大概不能否认共产主义是20年代中国的最激进的思潮。但当时中国共产主义者所追求的正是苏联式的政治一元化和思想一元化。“五四”新文化运动所追求的中心价值是“民主”和“科学”，这是近代西方文化的主流，其取向确是多元的。但是中国的共产主义者几乎从一开始便把新文化运动看作是过了时的资产阶级的意识形态。以马克思主义的“最新科学”代替资产阶级的“伪科学”、以“无产阶级专政”代替“资产阶级的假民主”是他们给自己规定的历史任务。所以1949年以后中国的“政治一元主义与思想一元主义”是中国最激进的革命者历尽千辛万苦从西方取经取回来的。这套“经”本来便是最彻底的一元主义的，并不是到了中国以后，因为受到传统保守力量的包围和腐蚀，才从多元变成了一元。

在这个新的一元主义的体制之下，保守和激进的涵义发生了根本的改变，因为公民社会或民间社会已不存在了。这个体制的最大特色是出现了一个吉拉斯（Milovan Djilas）所说的“新阶级”。“新阶级”是拥有无限而绝对权力的统治者；他们的权力之所以无限而绝对，是因为他们不像旧统治阶级那样多少还受到公民社会或民间社会的约束。其实这个“新阶级”早已为巴枯宁所预见。他在批评马克思的社会设计时已指出其必将导出一个“新特权的政治科学阶级”。（“the new privileged political-scientific class”，见 Richard Pipes，前引书，页135）从最近几年共产主义崩溃的历史看，所谓“保守”只

是“新阶级”用尽一切方法继续保持其政权；所谓“激进”则是一无所有的人民希望摆脱“新阶级”的枷锁，以恢复中断了几十年的公民社会。去年（1991）8月底苏联的保守派政变失败后，一个莫斯科的居民在电视上说：“公民社会今天在莫斯科再生了！”这句话给我留下了极其深刻的印象。但是我在中文大学讲词中完全没有触及这一特殊涵义的保守和激进。也许由于今天语言上的混淆，我的讲词才不免引起了误解。我愿意在此郑重声明，就这一特殊的涵义说，我的同情自然是在“激进”的一边。我在讲词中所说的“保守”并不包括“新阶级”所坚持的“专政”，也不包括“新阶级”分子以暴力攫取的并以暴力维持的一切“特权”。

我的讲词的重点是放在文化方面的保守与激进。20世纪中国思想的激进化在文化问题上的最显著的特色是对于中国传统的否定不断扩大与深化。原讲词对此点已多所敷陈，不再赘述。作者之所以特持异议则是由于他对保守和激进两个观念另有理解。因此他所列举的辛亥革命前三种文化保守主义，其中之二便是康有为的“托古改制”和章炳麟、刘师培等的《国粹学报》。但在我们一般的认识中，这两派在当时恰恰代表了激进的思潮。康有为的“改制”暗中即以西方制度为典范，所以朱一新说他是“用夷变夏”；他的“托古”、“伪经”的主张则开现代大规模“疑古”的先河。这是激进主义在当时历史条件下所能达到的最大限度。国粹学派出现较晚，其激进的程度又高于康有为。如果说康有为的“用夷变夏”是隐蔽的，国粹学派则已是公开的。他们接受了斯宾塞的社会进化论，因此断定中国在历史演进的阶段上浅于西方。而他们所谓的“国粹”其实是以西方近代的价值为标准而决定的，如“革命”、“共和”、“民约”等都是中国古已有之的“国粹”。他们甚至相信中国民族西来说，以黄

帝为近东王号 Nakhunti 的译音。黄帝率领欧洲一支民族名“巴克”(Baks) 者先迁至近东，再入中国，征服了土著。章炳麟、刘师培都曾运用他们的训诂音韵的知识来证明此说，如以“巴克”即《尚书》中之“百姓”，而中国原有土著则是“黎民”。这样直截了当以“西粹”为“国粹”，似乎只能算是激进，而不能称之为保守吧。

当然，在“五四”运动以后，康有为、章炳麟、刘师培等都已成为不折不扣的文化保守主义者。这正是因为中国思想激进化的步伐越来越快。作者把“五四”以来国学各部门的研究也看作文化保守主义的一股势力，这一点尤难索解。学院中的专门业务不一定都和思想上的激进或保守发生联系。但如果我们把“五四”以后的“整理国故”运动当作一种思想史的现象来观察，那么不得不着重地说：这个运动的思想取向恰恰又是激进而不是保守。首先从“国粹”到“国故”便是思想激进化的明证。(这个名词的使用由章炳麟正式发端，但到“五四”以后才普遍流行。) 其次，在“整理国故”的进程中，疑古与辨伪是两支最勇猛的先锋队；它们成功地摧毁了一切传统经典的权威。胡适在比较缓和的时期说整理国故是要“用评判的态度”还古人以本来的面目 (见《新思潮的意义》一文)，但在激进的状态下则说古书中有许多“吃人的老鬼”，应该提来打杀。(见《整理国故与打鬼》) 鲁迅更为痛快，他在《狂人日记》中说：中国历史书上写满着“吃人”两个字。这是“整理国故”在思想史上的原始意义，作者的论断似乎又适得其反。也许作者从 1949 年以后的历史阶段看，“整理国故”仍然是太保守了，但在 20、30 年代，这样对待古籍的态度也达到激进的极限了。

依照作者在文章中用法，似乎研究中国的古典文献或器物便会流入文化保守主义或为保守主义提供基础。这个论断恐怕还需要更坚

强的史实和论证才能建立得起来。此说如能成立，则西方的文艺复兴和启蒙运动也都应该算是文化保守主义的运动了。因为当时西方学人和思想家都在全力推动着他们的古典研究。

总结地说，我觉得作者和我之间的分歧发生在三个不同的预设（assumptions）上面：第一是我的论述范围以思想史为限，特别注重有广泛影响力的思潮。作者所讨论的问题则已远超出思想史的范围。第二是作者对于保守和激进两个概念的界定和我完全不同。因此他在中国近代和现代史上只看见了各种保守主义，几乎没有看见任何激进主义，而我所说的激进在他那里则都变成了保守。第三，我认为1949年是中国现代史上一个最重要分水岭，中国民间社会从这一年起被摧毁了。这一巨变，从思想史的观点说，必须由激进化所造成的社会影响负责。作者对1949年则无特殊的感觉；在他看来，20世纪的中国只是现代化一次又一次地因为保守力量的阻挠而遭到挫败。因此，他根本没有看到有什么激进主义曾在中国发生过作用。由于这三个基本预设全不相同，解释的分歧是自然的，也是不可避免的。

如果我没有过分误解作者的意向，我可以说作者的忧虑是很能引起我的同情的。但是我所说的保守是以公民社会或民间社会为前提的。这和作者所忧虑的“新阶级”的保守主义及其种种变相（如所谓“新权威主义”）毫不相干。“新阶级”为坚持其统治特权而虚构出来各种饰词至少在我的理解中不足以当保守主义的称号，因为其中并没有任何值得保守的东西。作者和我的历史观察之间尽管存在着许多基本歧异，但在这一点上我们也许是一致的。

1992年2月21日

现代儒学的困境

儒学在中国史上遭遇困境不自现代始。孔子之后有杨、墨，特别是墨家的挑战，这是第一次困境。汉晋之际有新道家反周孔名教的运动，这是第二次困境。这一次困境的时间特别长，因为继反名教之后便是佛教长期支配中国的思想界和民间信仰。第三次困境发生在晚明。由于泰州学派的风行一时，遂有“三教合一”运动的兴起，李卓吾承王阳明之说而更进一步，公开宣称“不以孔子之是非为是非”。这次运动虽未如魏晋时代明标“反名教”之名，但实际也相去不远，所以才引起顾炎武、黄宗羲等人的大声疾呼。黄宗羲在《明儒学案·泰州学案序》中更明白地指出：泰州学派到了颜山农、何心隐诸人手上，“已非复名教所能羁绊”。

如果从历史背景着眼，我们不难看出，这三次反儒学的思想运动都爆发在中国社会解体的时代。解体的幅度有大有小，深度也颇不相同，因此对儒学的冲击也有或强或弱之异。但以现代眼光看，上述三次社会解体都没有突破中国文化传统的大格局。儒学在经过一番自我调整之后，仍能脱出困境，恢复活力。

现代儒学的困境则远非以往的情况可比。自 19 世纪中叶以来，中国社会在西方势力冲击之下开始了一个长期而全面的解体过程；这

个过程事实上到今天还没有走到终点。由于社会解体的长期性和全面性，儒学所面临的困境也是空前的。

为什么儒学的困境和社会解体的程度有这样密切的关联呢？这首先要从儒学的性质说起。儒学不只是一种单纯的哲学或宗教，而是一套全面安排人间秩序的思想系统，从一个人自生至死的整个历程，到家、国、天下的构成，都在儒学的范围之内。在两千多年中，通过政治、社会、经济、教育种种制度的建立，儒学已一步步进人国人的日常生活的每一角落。我们常常听人说儒学是中国文化的主流。这句话如果确有所指，则儒学决不能限于历代儒家经典中的教义，而必须包括受儒家教义影响而形成的生活方式，特别是制度化的生活方式。但是我们必须紧接着澄清两点必有的误会：第一，中国文化包罗甚广，自然不限于儒学。我们说儒学弥漫在中国人日常生活中的每一角落，并不意味中国文化整个是儒学的实现。事实上，在每一角落中我们也都可以找到非儒学的成分。不过整体地看，确没有任何其他一家的教义散布得像儒学那样全面。第二，我们并不天真地认为儒学在日常生活中的制度化即是儒学的充分实现，缘饰和歪曲都是制度化过程中所确实发生过的现象。儒学基本上是要求实践的，无法长期停留在思辨的层次，从个人的心性修养到制度化显然都是归宿到实践。观念一落实到生活中便必然会因种种主观和客观条件的限制而发生变化，因此歪曲更是不可避免的。

我们在此只是指出儒学通过制度化而在很大的程度上支配着传统文化这个事实。我们并没有下道德判断。指出这个事实正是为了说明儒学的现代困境的根源所在。传统的儒学诚然不能和传统的制度划等号，但前者确托身于后者。19 世纪中叶以来，传统的制度开始崩溃。比较敏感的人便不免把制度运作的失灵归咎于儒学。例如太

平天国时代的汪士铎，其人为曾国藩、胡林翼所器重的谋士，而曾、胡都是所谓“理学名臣”。但他在《悔翁日记》中便屡次痛斥儒学，不但骂程、朱理学，而且也鄙薄孔、孟。他是一个讲功利的人，思想上倾向法家，在学术思想史上，汪士铎自然占不到任何地位，然而他反儒学的激烈态度却是一个信号。更可注意的是他并没有接触到“西学”；他是从传统内部出来反儒学的人。

中国近代反儒学的运动要到“五四”时期才发展到全面的阶段。但“五四”以前已有一个很长的酝酿阶段。鸦片战争以后，中国人最初只承认在“船坚炮利”方面不如西方，所以冯桂芬的《采西学议》仅限于西方的科技。到了清末变法时期，中国人才正式承认政治制度落伍了。康有为、梁启超、谭嗣同的鲜明态度不必说了，即使以提倡“旧学为体，新学为用”著名的张之洞也已对传统的政治制度失去了信心，因为他所谓的“新学”包括了“西政”在内。

在全面社会解体的过程中，政治制度是最早崩坏的一角，紧接着便是一切社会制度的全面动摇。谭嗣同的“冲决罗网”已开“五四”的先河。不过他毕竟还没有全面地反儒学，只找出荀子做替死鬼；他的最大著作也标“仁学”之名。这也许是因为康有为依然要假借孔子的旗号。从戊戌政变到“五四”不过二十年，但这二十年间中国传统制度的全面瓦解已表面化。从家族婚姻、乡里、学校各种制度到风俗习惯，其中已没有任何一部分是可以站得住的了。“五四”全面反传统的运动便是在这种形势下逼出来的。“五四”又号称“新文化运动”，其实所谓“新文化”即是西方文化，而以“民主”与“科学”为其主要内容。儒学则在这一运动中首当其冲，成为反传统的最主要的对象。我们回顾这一段大家熟习的历史是为了说明一点：近百余年来，中国的传统制度在一个个地崩溃，而每一个

制度的崩溃即意味着儒学在现实社会中失去一个立足点。等到传统社会全面解体，儒学和现实社会之间的联系便也完全断绝了。这似乎可以解释为什么中国近代史上反儒家的情绪一步一步地提高，而在“五四”时代达到了高潮。

用康有为的话说，中国在现代要求“速变”、“全变”。但不幸这个“变”始终未能成功。传统秩序已随着旧制度的全面崩溃而一去不返，但是中国人所追求的新秩序则迟迟不能出现。在晚清和民初，我们还能把“变”而无成的责任推在旧制度的身上。“五四”以后则不再能如此，因此必须另找对象。这个对象当然不能是已崩溃的制度，而是制度后面的精神或思想。中国为什么总是产生不了“民主”，为什么“科学”始终难以生根？大家想来想去，自然只有儒学及其残留的影响才可能是“民主”和“科学”的真正敌人，精神或观念总是在文化或社会大变动中最后退出历史舞台的东西。所以在中国人，至少是知识分子，追求“民主”和“科学”最热烈最紧张的时代，也往往是反儒学的情绪最高涨的时代。现代儒学的困境，以此为始点。

儒学和制度之间的联系中断了，制度化的儒学已死亡了。但从另一方面看，这当然也是儒学新生命的开始。30年代胡适在芝加哥讲“儒教的历史”，曾说：“儒教已死，儒教万岁。我现在也可以是儒教徒了。”这个想法恐怕今天不少同情儒学的人也许会加以赞许。但是儒学目前的困境也在此。让我们用一个不太恭维但毫无恶意的比喻，儒学死亡之后已成为一个游魂了。如果我们因此庆祝儒学获得了新生，那么儒学又将以何种方式维持它的新生命呢？它将从此成为“游魂”呢？还是要“借尸还魂”呢？

传统儒学的特色在于它全面安排人间秩序，因此只有通过制度化

才能落实。没有社会实践的儒学似乎是难以想像的。即使在道德领域内，儒学的真正试金石也只能是在实践中所造成的人格，即古人所说的“气象”或“风范”。如果儒学仅仅发展出一套崭新而有说服力的道德推理，足以与西方最高明的道德哲学抗衡，然而这套推理并不能造就一个活生生的人格典范，那么这套东西究竟还算不算儒学恐怕总不能说不是一个问题。儒学与基督教不同。基督教在中古时代也曾与许多俗世制度融为一体，自从经过宗教改革和启蒙运动的洗礼以后，由于它是有教会组织的宗教，最后终能托身在宗教制度之内。政教分离的结果是基督教与俗世制度之间划清了界线，然而不必变成游魂。传统儒学并无自己的制度或组织，而是以一切社会制度为托身之所。从这一点说，康有为当年想仿效基督教而建立孔教会也不无所见，虽然这是不可能的事。中古基督教在思想上也居于最高的地位，哲学尚是其婢女，科学更不必说。但是自从科学革命以后，基督教在学术思想领域内到处撤退，科学进军到何处，它便从何处退却。然而它毕竟是西方一般意义下的典型宗教，有自己的特有领域而是科学迄今为止所不能攻占的。传统儒学在这点上也与基督教大异，因为它是全面性的。传统儒学无所不在，因此不能在任何一条战线上撤退，连宗教的领域也必须奋战到底。那么现代儒学究将何以自处？

在传统时代，到处都可以是儒家“讲学”之地，不必限于书院、私塾、明伦堂之类地方，连朝廷之上都可以有经筵讲座。今天的儒学似乎只能在大学哲学系中存身，而且也不是每一个哲学系中都有儒学。此外当然还可以有一些零星的儒学社群，但也往往要依附在大学制度之中，那么是不是儒学的前途即寄托在大学讲堂和少数学人的讲论之间？这样的儒学其可能的最高成就是什么？是不是即在于通过

西方的思辨方式而最后取得与西方的哲学界、宗教界平等对话的资格？在学术上，传统的儒学是博雅与通识兼顾而尤其重视会通，今天面对西方学术越来越专业化的趋势，儒学是不是还能保持这个理想？或者必须有所选择甚至竟走专业化的道路？如果走选择的路，取舍的标准是什么？如果走专业化的路，究竟儒学的专业又是什么？

如果儒学不甘仅为“游魂”而仍想“借尸还魂”，那么何处去找这个“尸”？以“家”为“尸”吗？今天是小家庭制度，孝悌将如何安顿？更如何应付愈来愈显著的个人主义的趋势？以“国”为“尸”吗？今天中国人所追求的是“民主”，这恰恰不是儒学最见精彩之所在。

我们提出这许多问题，好像是在继续反儒学的运动。其实这决不是此文的用意所在。此文的目的仅在用比较尖锐的问题凸显出儒学的现代困境。这些问题都不能有简单的答案，甚至根本未必有答案，有些则不一定是适当的问题，而且问题的提法也大可斟酌。无论我个人怎样同情儒学，我对于儒学困境的估计宁可失之于过高，而不愿失之于过低。总之，我希望这篇急就章能够激起大家严肃讨论的兴趣，或进一步的思考。思考是脱出困境的始点。

1988年8月27日晨于新加坡

附记：本文成篇极为仓猝，思虑未周，俟他日有暇，再加补充。

中国近代个人观的改变

一、前　言

最初我想提出的问题，主要是关于自我（self）的问题，也就是在中国近代思想的变化中，中国人对自我的态度、看法是否有所改变的问题。现在正式写出来的题目是“个人观”，所以我在下面也将略作调整，以免文不对题。好在“自我”与“个人”关系很密切，内容调整并不太困难。现代中国人主要的观念认为传统是压迫我们的、拘束我们的，这也就是鲁迅所谓“礼教吃人”的说法，许多三纲五常压迫我们，现代中国人首先便想要突破这一层礼教的束缚。

突破礼教束缚的这个问题，并不是从鲁迅才开始的，这种说法，至少可追溯至谭嗣同在《仁学》里所说的“冲决网罗”，可以说他是最早提出主张个人应突破传统文化对个人的拘束，使人解放并希望全面改变传统的文化。谭嗣同虽然没有用“解放”这个名词，不过他说的“冲决”那种突破性是很高的，在这一点上，“五四”时代的思想家也并没有超过他的思想境界。谭嗣同碰到的不全是政治或社会

制度的问题，而是传统中个人如何变得更自由、更解放的问题。

谭嗣同的《仁学》与康有为的《大同书》，可以说是互为表里的。这两本书的主要目的是要建立一个全新的社会。那个社会基本上是以西方为模式，那是一个乌托邦，也是一个接近空想的共产主义（或社会主义）的社会。而《仁学》则以仁为中心观念，并赋予它以现代的解释和意义，谭嗣同用当时物理学中的乙太来解释“仁”，认为“仁”表现中国人的主要精神。当时，中国的思想变化是非常快的，《仁学》写于戊戌政变以前，到“五四”不过二十年，只有四分之一世纪的时间，但“五四”时期已没有人讲“仁”了。

到了“五四”，真正的个人问题才出现。胡适所主张的个人主义其实是自易卜生的 egoism。他讲个人在沉船危难时应先救自己，为的是日后可以成为有用的人，贡献社会，而不只是为了自己而救自己。这个个人主义并不全是西方式的、孤零零的个人，也不是面对上帝时的个人，仍是在中国思想传统中讲个人，“小我”的存在仍以“大我”为依归。

胡适在讲个人主义的同时，他本身的中国文化背景还是十分清楚。例如他提倡三不朽：立德、立功、立言，并重视死面不朽的问题。他认为小我会死，大我（社会）不死，此即胡适的“社会不朽论”。

胡适虽然是近代中国知识分子当中最重自由、最强调个人主义的思想家，但仍然强调大我，此乃中国的传统观念：小我必须在有大我的前提下，才有意义。胡适并以现代观念与西方说法融化到中国传统中来解释三不朽：立德（What we are）、立功（What we do）、立言（What we say），这虽是现代中国人的个人观，却仍是在中国传统的脉络中。

胡适在与马克思主义者的辩论中，论及国家与个人、集体与个人时，则显然偏向西方古典的个人主义。1930 年代初期，他在《介绍我自己的思想》中写道："个人若没自由，国家也不会有自由；一个强大的国家不是由一群奴隶所能造成的。"他以西方自由主义中的契约观念（人与国家的关系）强调个人的自由为第一位，人若没有自由，那么人与国家之间的契约便失去了意义，他即是以这样的观念来对抗当时马克思以及国民党的集体主义的思潮。

以上所谈是为了说明：中国近代思想家或学者对于个人问题并没有很深入的探讨，尤其没有谈到"个人"或"自我"在中西文化传统中的异同问题。其实在中国传统的文化里，"个人"或"自我"的观念是很重要的，不论是儒家或道家，特别是道家如庄子，或是佛家的禅宗，都重视个人的精神自由。儒家所谓的"内圣外王"，是指个人先做好本身的修养，才有能力处理外在事务。即使儒家的"修齐治平"也是从个人开始的。

以庄子而言，他的主张代表了中国最高的个人自由。萧公权的《中国政治思想史》上提及庄子主张的个人自由，萧先生认为甚至是超过西方个人主义的。这不只是萧先生个人的看法。当初严复翻译约翰·穆勒的《自由论》时，因为找不到相应的中国观念和名词来翻译"Liberty"，最后用《群己权界论》来翻译 *On Liberty* 这本书。这是在个人和群体的关系中划定自由的位置。但严复在导言中讨论《群己权界论》时，则常引用庄子的个人主义思想，说庄子讲的自由，有一部分很像古典自由主义者讲的自由。从这里可以看出中国的个人主义与西方个人主义的异同点是：相同的是都肯定个人自由和解放的价值；不同点是：西方以个人为本位，中国却在群体与个体的界线上考虑自由的问题，这比较接近今天西方思想界所说的 com-

munitarian 立场。

中国传统社会或文化中并不是没有个人自由，但并不是个人主义社会，也不是绝对的集体主义社会，而是介乎个人主义与集体主义二者之间。以儒家为例，儒家并未忽略个人，例如：孟子讲“人心不同各如其面”，也是注重个性的问题，只是中国人并不以个人为主导。庄子的思想首开个人主义风气，至魏晋时代则是个人主义的高峰期，那时的激烈思想家甚至不要政治秩序。这是相对于秦汉大一统时过分强调群体秩序的一种反动。章炳麟、刘师培等人在日本提倡“无政府主义”，其实便是受魏晋时代“无君论”思想的影响。

从“五四”到20年代之初，个性解放、个人自主是思想界、文学界的共同关怀。但整体地看，当时感性的呐喊远过于理性的沉思。此下一直到对日抗战，这期间中国人纷扰不安，大家关心的主要是救亡图存的问题，只考虑大我，无法顾及小我的问题，更谈不到讨论小我精神境界的问题了。这是国家的处境所加于思想的限制。传统有关“个人”或“自我”的观念因此没有机会得到深刻的重视和认识。

19世纪中期，中国和西方接触是被迫的，因为战败了。中国本无任何向西方文化观摩的意思，现在打了败仗，知道西方船坚炮利的厉害，才不得不急起直追，想学到西方的科技。这就决定了中国学习西方纯出于功利观点。这个观点基本上支配了思想界、知识界。其中当然有少数例外，如同治时代的冯桂芬已承认有“西学”。后来张之洞的“中学为体，西学为用”之说已最先由冯桂芬开了头。冯桂芬甚至已经注意到西方的科技是以“算学”为基础，可惜这个思潮并未发展。

一直到李鸿章“洋务时代”，主要工作仍然是如何赶上西方的科

技，所以兴建了许多造船厂、翻译西方书籍。当时所译之书主要为科技及法律（国际法），并没有接触到西方文化本身的特质，特别是没有接触到西方的宗教。因为那时传教士到中国来传教，引起很大的反感，尤其是知识界非常反基督教，认为中国教徒是“吃教饭”，而士大夫则只想学西方的船坚炮利。由于中国人自始即不注意宗教在西方文化中的地位，因此对西方人的“自我”或“个人”的意识便无从了解。影响所及，中国人也没有机会检讨自己传统中的相关部分。

近代西方个人主义起源于十四五世纪意大利的文艺复兴及人文主义，这是上承古典的传统；在宗教方面，马丁·路德主张个人与上帝直接沟通；到了加尔文教派，即所谓的“清教徒”，把个人地位提得更高。美国是清教徒社会，以十八九世纪的康涅狄克（Connecticut）州为例，小孩很早便离家外出闯天下，成人后才回家与父母重新建立关系，以此来证明自己是上帝的选民。这在中国人来说，是很难理解的。而西方人认为人是上帝创造的，人对上帝须绝对地服从。

二、中国传统中的“个人”和“自我”

我们必须先从古代中国人对生命来源的看法谈起。荀子说：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也。”又说：“无天地，恶生？无先祖，恶出？”这是说生命是天地给予的。“类”是指人类。《易经》说：“天地之大德曰生”，与荀子相同，但这是指一切万物之有生命者而言。但只有人类才能意识到先祖（包括父母）是自己生命的直接

来源。禽兽不记得父母祖先，这是人之所以异于禽兽之所在。这个看法在古代很普遍，汉代的人大致都抱着这个信仰，因此汉代起，中国人特别重视“孝”。因为生命虽推源至天地（如西方的“上帝”），但每个人的生命又直接出自父母和先祖。这样一来，中国人便不把每个个人直接系之于天地，而个人都是某家的子孙。西方那种个人主义便出现不了。所以古人写自传如司马迁的《太史公自序》、班固《汉书·自纪》、王充《论衡·自纪》等都叙述自己的家世。这些自传中并不是没有他们的“个人”或“自我”，但他们要把“自我”放在家世背景之中。这正是说，他们不是孤零零的个人，他们之所以成为史学家、思想家是和“先祖之所出”分不开的。这和圣奥古斯汀的《忏悔录》式的自传完全不同，更和近代西方自卢梭以来的自传不同。但汉代是一个统一大帝国，帝国要长治久安，便不能不把家族吸收进帝国系统，因此也把个人吸收在此大群体之中。这是汉朝用“孝”为取士标准的一大要因（“孝廉”）。从前“孝”是私德，是个人的德行，现在却变成公德，与帝国秩序有关了。“孝”既已制度化，成为博取名誉地位的手段，于是久之便流为虚伪。所以汉代实行“三年之丧”，有些汉末的人甚至守丧二三十年。这种虚伪把个人的真性情汩没了，这才引起反抗，而有魏晋以下个人主义的兴起。

魏晋时代是中国史上第一次有关个人的觉醒，这在思想上和文学上都有清楚的表现。思想是所谓老、庄的玄学。如嵇康便公开说他不喜欢周、孔的名教，因为它压抑了人性。相反的，他认同于老、庄的自然。另一位竹林七贤中的阮籍更是直接向礼法挑战，故听说母亲死了，仍继续下围棋，局后吐血数升，他又冲破了当时叔嫂不通问的礼数，曾亲向其嫂话别。当时的人最向往的人生便是适性逍

遥，郭象注《庄子》把这个观念讲得最清楚。个人的精神自由在魏晋时代成为一个最重要的价值。在文学方面，建安作家包括曹丕、曹植兄弟在内，往往写信给至交好友，诉说自己的心事、个人感受等。这是中国书信史上的新发展。以前汉代的书信保存下来的都是讨论事情的（如司马迁《报任安书》），不像建安书信这样几乎完全是谈心式的。这是个人觉醒的一种象征。以诗而言，更可见自我的发见，如嵇康的《幽愤》、阮籍的《述怀》。这些细诉一己情怀的信和诗在魏晋大量流行，决不是偶然的。所以在这个时代，个人的自我关怀远远超过了大群体的意识。汉代文学正宗是赋体，那是些政治性的、为帝国的伟大作渲染的东西。

在宗教方面，佛教在此时开始为中国人接受，这对于中国人的自我意识也有加强的功用。从前中国人不太讲个人灵魂的不灭。照儒家理论，魂魄在人死后迟早都是要消灭的。庄子以气的聚散说生死，则人死后"气"又散在太虚之中。佛教的最高教义固然不承认灵魂，但中国人所接受的通俗观念则是灵魂轮回。如果有轮回，那么个别的人的觉识永不消失，而无休止地在宇宙间流转。一般平民拜佛都是为了求福田，可见佛教的确加深了个人的意识。诚如陈寅恪所说，从中国人的观点看，佛教是"无父无君"之教。既然"无父"，则家庭或家族便无意义；既是"无君"，则国家也失去存在的理由。那么剩下来的便只有一个个的个人了。所以佛教影响所及，打破了中国的各层的群体观念，而突出了个体。

隋、唐时代，中国再度建立了统一的帝国，但这时的社会已远比汉代复杂，即论国际性、开放性，也超过汉帝国很多。经过新道家、佛教洗礼以后的中国思想界，也不大可能再回到汉代经学笼罩下那样较为单纯的状态了。不过我们若要了解唐代中国人对于"个

人"和"自我"的看法，我们不能仅求之于儒家经典的注疏，而更当在诗人作品中去发掘。这是因为唐代文化的创造活力主要表现在诗歌中。唐诗的思想内容是极其丰富繁多的，未可一言以蔽之。例如杜甫较为关怀大群体，李白则表现个人或自我者为多。但杜甫诗中也未尝不写个人生活的情趣，李白也慨叹"大雅久不作"。在杜、李之前有一位陈子昂，他有一首诗写道："前不见古人，后不见来者，念天地之悠悠，独怆然而涕下。"这首诗表达了诗人自己一种极深沉的苍凉寂寞之感，这是前人所未到的境界。

中国传统的个人观到了宋代以后，因理学的兴起又发生了新的变化。理学当然是儒学的新发展，但也吸收了佛道的成分。从宋代以后的观点看，儒家的基本经典是《四书》、《五经》，都是官书。如朱子的《四书》，因成为考试课本，也可算是官书的一种；就连《诗经》亦非全是民间诗歌，大体上是经过采诗官雅化的过程。有人甚至认为《五经》在汉代相当于今日的宪法，这句话的意义是指它的内容是皇帝都必须尊重的。所以汉代大臣向皇帝谏言，往往引《诗经》为根据。由于儒家不是独立的、有组织的"教会"，经典的传播要靠政府的力量，这就造成了一种特殊的困难，使它在现代世界找不到立足点。"五四"以后中国知识分子很少能平心静气在儒家传统中觅取有关"个人"或"自我"的本土资源，正是因为他们把儒家经典完全看成了代表政府的政治意识形态。

在儒家思想史上，《四书》代《五经》而起是一件大事，这是宋代的新发展。宋以后，中国政治社会发生极大的变化，已无世袭封建，亦无大世家门第的观念，社会已走向平等，只有一些地方性的世家。因此，儒家学者必须靠科举考试才能参政，例如：范仲淹、欧阳修、王安石等。天下只有皇帝一家是世袭，宗室已无重要性，宋

代宗室中人且多落魄，有的还需经考试才能做官，因此产生了士大夫阶级。这个阶级以负起对天下的责任自许。严格地说，宋代的士大夫普遍发展出以天下为己任的使命感。范仲淹主张“士大夫”要以天下为己任，“治人”必须先“修己”，此中也有佛家的影响。这是《四书》兴起的历史背景。

《四书》之所以能适应新时代的需要，主要是因为《四书》是教人如何去做一个人，然后治国平天下。《大学》、《中庸》在汉代并不受重视，并没有人专门讲《大学》、《中庸》的，专门讲《中庸》的，要到佛法传来后，佛经中讲喜怒哀乐、心性修养、讲人的精神境界，《中庸》才因此引人注意。六朝梁武帝著《中庸注疏》，即是受到佛教的影响。我们可以说，儒家的个人观因《四书》的出现而深化。

佛教讲心与性，儒家亦然，只是儒家这方面的思想被冷藏于典籍中未被发现而已。宋以后，三教彼此影响，一方面走上俗世化，一方面是重视个人或自我。儒家讲修齐治平，不能脱离世界；庄子则是世界的旁观者，不实际参与，认为社会是妨害个人自由的，要做逍遥游；禅宗教人回到世界去，教人砍柴担米就是“道”，平常心就是“道”，不必到寺庙，在家亦可修行，后来就有了“居士”的产生。此类似马丁·路德的作法：主张不必看经典，也不必相信神话。禅宗极端反对偶像，禅宗和尚说“如果看到什么佛陀金身，一棒打死给狗吃”，中国文化中反对偶像最激烈的，莫过于禅宗和尚。禅宗讲求“自得”，和孟子、庄子完全一致。所以中国人并非自古即崇尚权威人格，压抑个性。例如韩愈在《师说》中就说“弟子不必不如师，师不必贤于弟子”，这是禅宗所谓“智过其师，方堪传授”的翻版。非常讽刺地，服从权威性格反而在“五四”之后得到了进

一步的发展，先是奉西方大师为无上权威，后来则尊政治领袖为最高权威。

从《五经》至《四书》这段发展，可以使我们了解到中国人对自我、对人性了解的诸多变化。那么为何以《大学》为第一篇，是因为个人最后必须与社会国家产生联系；如果没有《大学》，只有《中庸》，则会流于只讲个人、没有大我观念。但中国人不能完全放弃大我观念，宋代的外患严重，民族危机很深，我们不能想像当时的思想家能专讲“小我”，不要“大我”。

宋、明理学家的贡献是对个人心理有更深刻的解析和了解，所以理学不仅是伦理学，也是心理学。他们不再是性善、性恶的二分法，而是同时承认人性有善及恶的两面。心性是义理之性，是有超越性，即异于禽兽之性。气质之性则是人与万物同有的性。他们当然强调超越的人性，但也深知气质之性不易改变。他们的分析非常复杂，这里不能涉及。总之，理学使我们对个人的内心认识得更深了。许多西方心理学家因受实际的限制而以动物来作实验，但人与动物之间是否可以划上等号？心理分析则偏重在人的非理性的一面，主要是人欲问题。以儒家对人性的观点来看，人与禽兽终是不同，在道德、行为、思考等方面人和禽兽是不能相提并论的。从这里就发展出儒家所主张的训练治理国家人材的方法。以儒家而言有二方面，即为朱子讲的修己治人；这是对社会精英的要求。这一群人通过教育及道德训练，将来是要成为社会精英、领导社会的。在南北朝时期“士”是来自名门贵族，至宋以后，人人皆可为士。范仲淹更设立了义庄、义学，鼓励穷人子弟读书。农工商阶级之子只要熟读经义或明以后的《四书集注》，通过考试，皆可为士。“士”必须经过这个阶段，才能领导社会。和周、张、二程完全不同的王安石也

倡导“为己”之学。他引《论语》“古之学者为己，今之学者为人”一语，加以引申，故说：为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。这个以《四书》为主的训练，就是修己以后才能治人的过程。朱子曰：“存一分天理，去一分人欲。”此语是针对士大夫而言，非对一般百姓。因为士大夫是未来的政治社会领袖，必须了解利、义之分。朱子的这一段话并不是要老百姓不要“利”，不要吃饭，而是针对士大夫说的。如同柏拉图主张的“reason 高于 desire”，也是对哲学家、思想家而说的。所以他说“哲学家”最宜于作“王”。理学的功夫重点主要在“修己”方面，这是一种内转，也是对个人提出了更高的要求。所以我们可以说，儒家的个人观，宋明以后显然更为成熟。六朝隋唐的“礼”学还是外在的社会规范。

不幸元、明以下，以《四书》为考试的官方教材，“治人”远重于“修己”，儒家走上了官学之路。一般为考试而作官的人并不认真“修己”，因此各代理学家都叹息“科举害道”。但一旦废除科举制度，《四书》便无人去钻研，儒家的传统更少人去理会了。

总结地说，我觉得宋明理学所讨论的是人怎样生活的问题。从这一点出发，理学家在心理学和伦理学的层面上更深入地发掘了人性的问题。《大学》讲修、齐、治、平虽是一以贯之，但只存在于理论之中。谈到实践方面，我们只看到修身和齐家这两个层次上的成就，再扩大一点也不过止于一族、一乡和儒生社群之内（如书院）。治国、平天下则往往是落了空的。换句话说，“修己”比“治人”更为重要。“修己”不能狭隘地解释为道德修养或“如何成圣人”，而是指“修己”有所得的人在精神上有更丰富的资源，可以从事各种创造性的工作，也可以应付人生旅途上种种内在和外在的危机。在这一方面，明以下理学家的自述文字给我们留下了丰富的材料。现在

已有英文专书讨论。如果我们再从理学扩大到道家和佛教，这一点便更为清楚，宋、明以下中国在文学、艺术各方面的新成就都离不开儒、释、道的精神背景。读书人在人生途程中遭遇到的种种坎坷，也都要靠这些精神资源的支持才能化解而不致精神崩溃，宋代苏东坡便是一个最好的例子，明代王阳明也是一个典型。在自传文学，甚至带有自传性质的小说中，我们也不难得到实证，如汪辉祖的《病榻梦痕录》、沈三白的《浮生六记》，以及曹雪芹的《红楼梦》等。理学最初虽然是以士大夫的"修己治人"为重心，但越到后来便越和日常人生打成一片，而且也跳出了"士"的阶级，王阳明所谓"不离日用常行内"，戴震所谓"人伦日用"都是指此而言。明、清时代对理学有兴趣的人也包括了商人、樵夫、陶匠等等，泰州学派便是明证。这些精神资源照理说应该在"五四"以后成为中国人建立现代个人观的一大根据。可是"五四"激烈的反传统使中国知识分子对这些都不屑一顾，甚至是"打倒"的对象。中国现代个人观的枯窘、自我意识的萎缩，可以在这里找到一个重要的解释。另一相关之点则是"五四"以后中国知识分子所理解的西方文化也是片面的，甚至是相当肤浅的，这就使我们不能深入西方关于"个人"和"自我"的研究和讨论。

三、"五四"以来所接触的西方文化

"五四"以来我们所接触的西方文化，是什么样的西方文化？我们想用什么样的西方文化来改变中国？这是一个大问题，我不可能在这里全面加以讨论。我想还是从个人、自我的角度，来切入这个问题。

儒、道、佛家对个人问题的讨论，到了近代以后，几乎被忽略了，但也不是没有人在继承传统，例如：熊十力、梁漱溟先生……等等，也都还在做努力，只是不成为主流。以“五四”为中心在知识界所掀起的大波浪，把上述的问题都摆到一边去了，不认为那是重要的问题。现代的教育也使得年轻人无从接触到中国的传统文化，从小学到大学，把所有青少年的精力都消耗在预备考试上面，他们根本没有时间去思考要做什么样的人？这个问题好像越来越不重要了。

“五四”接触到的是西方的启蒙运动思想，即是以科学为本位的思想，也可以说是科学主义或实证主义。“五四”所提倡的科学，不光是自然科学如何在中国发展的问题，而是对一切事物都采取科学的态度和方法，也就是牛顿、哥白尼以来对自然的态度，因而使得科学在中国取得最神圣的地位。

这个主张并没有错，但是科学本身有无范围界限？最具体的问题体现在民国十二年前后的科玄论战上。其中以丁文江、胡适为代表的一派，认为应该用科学态度来统一人生观；另一派包括张君劢等则主张人生问题不是科学能够完全处理解决的。论战的结果，表面上是科学人生观胜利。当时一般皆赞同：科学方法可以解决一切人生问题，历史的发展也可以科学地归纳出一些法则。

而现在的世界又是一个解除魔咒的时代（disenchantment），世界上再没有什么神奇的事，一切看来都很平常。胡适讲中国哲学，也保持这个态度，所以很多人批评他浅薄，也不是没有道理的。就是他看世界看得太平常，一切都“不过如此”，都是自自然然的，所以他提倡自然主义。所谓的自然主义就是世界上没有什么东西是有超越性的、神奇的，一切东西都可以化为平淡、平常。现代西方也有这一倾向，就是“God is dead”的说法，西方的宗教信仰也淡了。

但是今天看来，宗教在西方的力量仍不可小觑，仍是他们人生的意义的源头。“五四”时代中国人由于在 18 世纪启蒙思想和 19 世纪实证主义的笼罩之下，对宗教是敌视的，甚至以宗教即是迷信。这样一来，他们便接触不到西方文化的深处，看不见个人和自我的超越泉源。

“五四”当然也有其正面的意义：提倡民主、对科学有信心、对人类前途有无限的乐观。胡适是以科学、理性作为他的信仰基础，并对未来有乐观的预言。1947 年他在北平当北大校长时，曾发表关于《眼前世界文化的趋向》的一篇广播：“……民主自由在西方是发展了三四百年的传统，到今天，仍是西方文化的主流，而反民主、反自由的极权主义却只是一小小的、短暂的逆流，在苏联也只不过几十年，不管它现在是多么的不可抵抗，都将过去……”以那个时候来讲，世界上没有任何证据可以支持他的论点，相反的证据倒是不少。不过，以今日苏联、东欧的局势来看，胡适可称得上是先知了。

“五四”虽然提供中国人一个接触西方文化的机会，可是当时人只热心提倡科学主义、实证主义，认为科学和理性、知识可以解决人生的一切问题，这个态度不能算错，可是如果只有这一面，那问题就来了，不但人性里面超越性的一面、人和禽兽的分别不能讲，而且人性中非理性的黑暗面也无法交待。在当时的中国，一切有关超越性的观念都受到嗤之以鼻的待遇，人人向往科学和民主。换句话说，自清朝以来，整个儒家意义世界已瓦解，思想上一片空白，“五四”时大量翻译外国书欲填补这个思想的大空白，但是否有人消化这些知识，却是个问题。况且整体的文化大空白也不是短期内可以用西方材料填得起来的，人人都专心于全面改造中国，完全忽略了深一层的或超越于民主与科学以外的问题。好像民主和科学在西方文化中是

无根的。

"五四"以前倾向无政府主义的吴稚晖，已主张"把线装书丢到茅厕坑"，又强调用机关枪和帝国主义对打。这些话是很痛快，但也可见他对中西文化的理解多么偏激。当时无人理睬中国传统文化，人人觉得越"激进"越好，人人排斥"保守"。

近代中国的改革家和革命家有一个共识：认为只要推翻旧有的制度，一切问题都可以迎刃而解。今天表现在台湾的"国会改选"的现象亦是如此。中国现代最重大的问题就是：只有政治没有人生，这是很可悲的。例如：共产党人赞美列宁二十四小时都在革命，我认为列宁是最无趣的人，你想想，如果一个人二十四小时都在搞政治，那不是很可悲吗？我想这里有一个"大我"淹没了"小我"的问题。

中国革命的政治家大多是业余的，没有责任感，不顾政治后果。韦伯（Weber）认为政治家有三大要素，即热情、责任感和判断。中国现代革命家只有热情而缺乏责任感和判断。这是中国悲剧的一大根源。但分析到最后，恐怕还是因为现代中国知识分子对人生的意义想得太浅，他们把旧有文化完全摒弃，而新的又尚未建立，他们的思想上仅有薄弱的科学主义作为根基，以为只要有科学精神，一切问题都可以解决；至于个人、自我的意义，没有人去探究。中国人因此变得都是采取功利主义观点来看人生，表现出来的就是什么事都要"立竿见影"，一切事情都是以功利的观点来衡量。

以西方的科学主流来讲，那是为知识而知识的，不是为人生而知识，更不是采取功利的态度和观点。像胡适所说的，在天空上发现一个恒星，和找到一个中国古字的涵义，其意义和在科学精神上的实践是一样的。这是西方求知识、求智的精神：为真理而真理。不管

真理有什么效用，只是把事情搞清楚，个人就能获得一种自由解放。“因真理而自由”是基督教的观念，也是希腊人的观念。

但是中国人学西方文化，甚至为科学主义所俘虏，可是却没有受这个“为知识而知识、因真理而自由”精神的影响，这个精神反而丢掉了。甚至是变得极端的功利主义。

现代中国知识分子学西方的另一成就是开口闭口便讲“批判精神”，“批判”的起点则是“怀疑”。其实中国传统何尝不重视“批判”和“怀疑”？不过中国传统学人先“怀疑”自己、“批判”自己，然后才施之于他人。西方科学家作实验也是先怀疑自己的方法是否正确、材料是否可靠，检讨自己的假设是否合理。这些完全成立后，才能转以“批判”前人的立论。现代中国知识分子最缺乏的就是对自我内在的批判，只会批判别人。接受西方某一家之言后便认为是绝对真理，借以批判他人。正如王国维说的，今人怀疑一切，但从不怀疑自己立说的根据。所以我说，我们只学到了科学主义，却未学到真正的科学的态度。这也是“自我”在精神内涵上贫困的一种表征。

20世纪的不断革命，牺牲了中国二三千年累积下来无数的精神资本。我个人认为：现代中国在精神资本方面的贫困，远超过在物质方面的匮乏。儒家讲修齐治平，事实上，“修齐”便是先由个人内在修养作起，“治平”则是个人道德的延伸，以现代意义来说，即为公私领域的划分。这是儒家的一个理想，但无法在现代社会实现。即好的政治是一个好的道德的延伸。所以，我们如要改造中国传统，似应先从公私领域划分清楚开始。个人道德不能直接转化为合理的政治，因为其中有如何建立制度的问题，我们不可能从“家”一步跳到“国”的层次。但是健全的个人才能逐渐导向政治的合理

化，则是我所深信不疑的。

最后，让我再简单地总结和引申几句："五四"以来我们接触了西方文化的某些表面成果，如民主与科学，但是没有真正深人西方文化的核心。如果从清末讲起，那么我们先想搬西方科技（船坚炮利），后想搬制度（国会、立宪），到"五四"时则进一步搬西方思想。这是一层转进一层，可是到了思想这个层次，我们的限制太多了。在"大我"存亡的关头，我们几乎完全忽略了"小我"的重要性。其结果是政治吞没了文化，无论是中国传统中的"自我"的精神资源或西方的资源都没有人认真去发掘。最近泰勒（Charles Taylor）写了一本大书，即 *Sources of the Self, the Making of the modern Identity*，对西方部分有详明的讨论。我们试一读此书，便不会只为"民主"与"科学"所吸引了。"民主"和"科学"的背后还有更引人入胜的文化背景或基础的问题。中国近代的个人观始终没有真正建立起来，"五四"时代虽有个性解放的要求，所以易卜生戏剧中"娜拉"（Nora）的弃家出走曾轰动一时。但是娜拉出走后，下场如何？她要到哪儿去？我们好像从未认真讨论过，所以鲁迅断定娜拉的下场不会好到哪里去。西方的个人主义有其宗教、社会等等特殊背景，并不能一下子搬过来，也许根本搬不过来，或者即使搬过来也难免弊多于利，而且今天西方思想也不以个人主义为绝对价值了。中国现代人对"大我"与"小我"之间的关系也认识模糊，好像我们的直觉总是认为"小我"可以而且应该随时随地为"大我"牺牲。因此，"五四"时彻底打垮了儒家的旧"名教"，但一转身我们又心甘情愿地陷人新"名教"，我们从中国传统的相对性的权威主义中解放了出来，但马上投身于绝对性的权威主义。这是为什么？还不是因为我们迷信"新名教"，"革命"、"进步"……都成了不容丝

毫怀疑的“名”。新“纲常”终于代替了旧“纲常”。一言以蔽之，中国现代知识分子对于“个人”或“自我”根本没有任何信心。胡适是最能重视“个人”的价值了，但是他还是相信“科学”可以“统一人生观”，果真如此，“个人”“自我”还有什么意义？这和列宁所说“螺丝钉”又有何不同？胡适之见尚且如此，其他人可想而知。“个人观”的混乱正是20世纪中国精神崩溃的象征。

讨论部分

问：中国士大夫作官时，尚有如同西方的“传教”的功能；可是西方文化进入中国后，士大夫便失去此一作用。在中国，有无可能再重建一个新的士大夫“传教”的规范？

答：儒家是否为一宗教，要看如何定义宗教。有人认为儒家是宗教，但宗教毕竟是西方的观念，强加在中国的文化上似乎有点困难。中国民间的行为规范的建立主要是由儒家担负的责任，西方的宗教是道德的来源，中国的道德则大多是从儒家来的。所以，如果说儒家是一个宗教，但是却没有上帝观念的存在。儒家是没有上帝观念的宗教，可以说是中国宗教的特色。从这里可以看出来，在文化问题上，许多东西是社会科学的一般概念所无法通释的，也不能一律加以套用。

儒家没有教会组织，但历史上往往有读儒家经典的士人，在作官后，深觉自己有教化民众的责任，因此皆负起传教的任务。这个传统自汉一直延续至清末。

宋明理学家很多作过地方官，他们认为士大夫不仅要作官，更要

紧的是为师，像陆象山、朱熹，他们认为更重要的是教育一般老百姓，自己就承担起这个责任。但是传教并不是政府要求的，这是中国一个很重要的传统。如：曾国藩、阮元及晚清的张之洞等人，都承继了这个传统，传播思想并非他们作官的任务，只是他们利用职务之便，宣扬思想和理念。这些在西方历史是找不到的。中国的士人宁愿以老师而非官吏的身份出现。

儒教和中国传统政治社会制度一直是连结在一起，但至民国以后，科举废除、帝国制度改变，学校也成了新式学堂，只有少数的儒家学者在延续这个传统。此时儒教只有采自由讲学的方式才可发生作用。而近代在思想上发生作用的，首推北京大学。在蔡元培的宽容下，陈独秀、胡适得以在北大提倡新思想。那时，社会上小规模的讲学仍存在，只是未起很大影响，此实因传统制度已经消失，使儒教很难找到据点，得以宣扬。所以，既是官吏又是传教师的这个传统在清末已断绝。今后要发扬儒教思想，唯有借社会中的组织。

问：中国本土是否已失去原有的价值体系？应如何重建使之能适应新的社会？

答：中国有些价值是被忽略了，而不是完全失去了。自“五四”以来，社会上呈现的是反传统的现象，例外的也只有少数，如：孙中山提倡旧道德，他认为没有这些传统的道德，革命也会有问题。别的人并不欣赏他，包括胡适在内都认为孙先生提倡旧道德是在敷衍旧势力。就连国民党在这方面也没做到。也许因为孙中山受的是西方教育，所以他对中国文化传统感兴趣，正如现代中国人对中国文化有兴趣的是海外华侨；华侨对中国传统文化的概念也许较模糊，但对传统却十分尊敬。目前中国乡村之间还保存一些通俗的中国文化，然而中国知识分子却是最早离开传统儒教文化的一群。

不仅在中国本土如此，在新加坡亦然。中国知识分子只谈“五四”，不是理智上的反儒家，而是在情感上敌视儒家。台湾的情况也是一样。知识分子最怕沾上儒家。如此皆为情绪上的反儒，并非经过深思熟虑的分析。所以，说到重建，首先应在态度上改进。

我并不是在提倡儒家，我也许同情儒家的某些立场和观念，也认为儒家某些东西具有现代的意义，但是要问我是不是新儒家？我说：什么家也不是。

举个例子来说，孟子说“舍生取义”、“鱼与熊掌不可兼得”，但是，如果你问我这个问题，那我可能选择鱼，而不选熊掌。因为我对熊掌毫无兴趣。在孟子的时代，熊掌大概是比较珍贵的，所以他选择熊掌。鱼和熊掌只是个比喻，是指生命与意义之间，舍生取义是一个选择，这好像只是中国的一个传统观念。但是，最近在美国的哲学界，也有人讨论这个问题：人与禽兽的分别在哪里？他们的讨论指出：人与动物都会有选择的能力，但是只有人有 Second order choice（第二序选择），就是我们还能在两个东西中间加以评价。

今天，西方的道德哲学经过这么长时间的演变，所提出的概念几乎和孟子最早提出的问题是同一个模式的。他们几乎是不谋而合的，因为这些西方人显然并没有读过孟子的书。这些哲学上或宗教上的发展，是因为今天世俗化的结果，使得西方人无法以上帝的观念来作为道德哲学的根据，但是却还必须有一个“人异于兽”的超越性准则，所以有了这样的发展。我们说多元社会，但是多元社会有很多的问题：流于凡事都是相对的，没有绝对的法则，那问题就来了，“生”和“义”就很可能是一样的，甚至还会有人主张“义”是人造的、虚构的，认为“生”比“义”更重要。

中国如何重建儒家？不一定非采形上学的路线，因自“五四”

后，对玄学家一直有偏见，现在“形而上”是一句骂人的话，就是指不科学的、胡说八道的，所以又遇到了“态度”这个问题。西方的许多学者已开始转向，认为纯粹科学或是和科学相连的哲学，例如：知识论的一套东西，并非一切，欧洲传统渐受注意和风行。但是受注意的东西未必是好的、正确的，不过，可能导出新路。不过讲到诠释的哲学，这与中国较接近，早期的康德、黑格尔，与中国的儒家、宋明理学比较类似。欧洲文化与中国传统并非一致，但却有共同的取向。我想说的是，中国的传统哲学经过现代的解说，并不如大家心中想像的那么落后。因此，建立新的价值体系，第一步便是知识重建的工作。

西方的哲学并不全是思辨，它也一样重实践。注重实践的东西在中国是很容易被接受，因为它与中国几千年来的文化传统相接近。以马克思主义来讲，他也主张哲学的任务是批判世界、改变世界的，它也是强调实践。儒家的“尽心知天”根本是要改变世界，解释并非它的长处。这正是中国知识论比较不发达的原因。中国人讲“天”，但是从来很少去搞清楚“天”是什么，而是讲“尽性”，尽自己的性就能知他人的性，尽人之性也就能尽物之性，也就能知“天”。中国人并不注重知识是如何形成的。中国要重建传统的文化，就要在知识论上作加强和补充，尤其要努力 argue，这个可在学院或知识界进行，重要的是这种经过现代重建的知识必须和生活逐渐融化成一体。

如果把修身齐家放在“私”的领域，则儒家的道德理念是可行的，但却不一定要能推到治国平天下的层次，因为那是“公”的领域，这可以避免儒家和政治之间的关连。例如：新加坡人人批评李光耀是想把职位传给其子所以才提倡儒家。其实，儒家亦主张传

贤。因此我们不能说思想文化被政治利用后，本质就变了，误以为儒家只是政治的意识形态，正如基督教有“君权神授”的理论，也有解放神学，是一样的道理。我们不能把儒家解释成只是政治控制的工具，不仅不公平也不合时宜。所以应把修齐治平分成“公”、“私”两部分。儒家在维持家庭和谐的关系上有其作用，在造就某种有品德的人与人的家庭关系上是有意义的。所谓“求忠臣于孝子之门”正是此意。大陆上如果要恢复或重建中国的价值系统必须先具备两个条件：第一是恢复民间社会的动力，在政治力量之外有比较独立的社会力量；第二是知识分子必须改变反传统的极端态度，并修正实证主义的观点，否则便不可能对传统文化价值有同情的了解。但这两个条件都不易得。

问：思想或宗教信仰只要为意识形态者，皆有可能被利用作为政治工具，但这现象似乎在台湾特别严重。和大陆比起来，台湾是特别号称恢复儒家精神的，这可由中小学教材编排很明显地看出，例如文工会的工作内容有一半以上是“对匪文化作战”。是否儒家本身确实有一部分特别适合作为政治利用的工具？

答：你的问题是对政府提倡儒学的反感，这种反应也是应该有的。政府的确不该提倡任何一宗派，学派或教义，我个人反对文化政策，任何文化政策都是不需要的。政府可以提供某种经费给民间的团体或基金会，也可以在经费的运用上有其价值取向，但它没有理由提倡任何特殊的学说。同时我坦白说，陈立夫编写四书等文化教材的努力是没用的，我想日后的教科书会重新编写，你说的也只是过去的现象，我们根本不必再去重视。

问：中国传统文化是否有人权观念？若有，与西方人权观念有何不同之处？如果没有，那么是什么因素阻碍其观念的发展？是否可比

较一下中国的仁政思想与西方的人权观念？

答：中国人讲人权，是由义务与责任开始。西方的人权来自上帝，因为生命从上帝而来，上帝就赋予生命不能被剥夺的人权。中国的说法则是“天地之性人为贵”，人命关天，上天有好生之德，所以生命为第一权利，吃得饱穿得暖为第二权利。中国人的仁政讲的是政府最起码应做到的事，灾荒时期人民必须赈济，政府有这个责任，倒过来讲，就是人民的权利。所以中国人是讲义务和责任，义务的对象就是具有权利的人。西方人讲自然的权利，中国人讲的是“天理”。因此，中国人的天理，便是中国式人权观念的表现。政府的责任便是人民的权利。假使百姓受饥寒，即表示政府未尽责任，亦即人民未享受权利。所以直接的语言是“责任语言”或“义务语言”，而非“权利语言”，西方亦有此二种语言。此外，中国人权观念不认可奴隶制度，西方则到了基督教时期才有这个观念。相当于西方人权的观念，在中国是有的，但其实西方的人权观也一直在变化，不断地在扩大。基本上，中国与西方人权观念比较起来，是各有千秋。中国人的第一个前提是尊重生命，第二是孟子所谓“黎民不饥不寒”、“为民制产”等权利，中国人的人权观是受了儒家精神、道德思想及佛教的影响，西方现在的人权观念则可以《联合国人权宣言》为代表。

问：人一出生，文化就已经被界定。在中国长期延续、文化发展过程中，是否有突破这个界定的可能？不同的文化有不同的根，中国文化的根，基本特征为何？为什么中华民族会形成这样的文化特征？现在重建文化却必须借那些已放弃传统思想文化的知识分子，这个问题如何解决？而重建文化的生长点，可能来自哪个角度？

答：经验告诉我们，人是可以超越“文化界限”的，在经过比

较、判断后，人是可以突破原有的文化界限。

第二个问题，中国文化的根是什么?

中国文化的根倒很难讲它是什么。我们可以从中国的地理环境来讲，它和外界是比较隔绝的，东南边是海、西北是高山沙漠，它可以自成一个区域，对外交通的建立，并不是很早，外来的影响也就不是很大。中国文化的特色，可以说在夏商周时代已经有了，是一个很长的文化源流；在这里面，“家族”大概占了很重要的成分，也可以说，中国文化是以家庭为主的。

中国文化本来便有强烈的道德意识，而且“五四”以来反传统，首当其冲的往往是比较好的传统，这些中国传统文化中好的部分却因为反传统给反掉了，反不掉的、存在生活习惯上的传统却保留下来。中国几千年传下来的制度虽然不全是好的，但不好的部分只可以听其自然淘汰或慢慢改变。在中外历史上，任何以激烈的革命方式彻底改造社会的活动都会带来更大的灾难，因为推翻旧有的制度、建立全新的体制，往往把社会搞得更乱。我认为一切革命都是假象，改革应该是渐进的，哪有可能在一夜之间就能够改变一切?

问：近百年来中国对西方与旧有文化间的取舍问题上，百年来有所谓的“折衷论”，您的看法如何？此外，似乎中国知识分子在接触西方文化时必然经过曲解的过程，是否必须如此，西方文化才比较容易引介到中国？请试以“民间文化”的观点来探讨：原始儒家文化是否有西方个人主义的成分?

答：介绍西方文化时，曲解的过程是必然的。因为当时西方有些观念，在中国还没有适当的名辞或概念与之契合。而且中国文字是图形的，它会令人产生联想，不似西洋的拼音文字，因此在翻译上更难掌握。所以早期的翻译不容易忠于原作。佛教初来时的“格

义”便是如此，“格义”不失为最初沟通之一法，久而久之，认识便深刻了。

至于“民间文化”在中国的资料太少，在古代没有“人类学家”去观察、记录农民的生活、想法。因为中国社会没有太明显的阶级限制，农民没有束缚，彼此之间常有亲戚的关系，亲族的关系把阶级的界线给打破了。中国通俗文化极少史料可依据，没有教会的资料，也没有什么宗教的冲突，所以很少人记录。但整体说来，中国低层的民间文化与高阶层的文化并非对立的，而是多半由上层文化慢慢渗透到下层，经由口耳传授，或师生的传递，有时候也会变样子，但是可以找到它的源头。犹如儒家中的大传统与小传统是相延续的，对立性不似西方那么明显。民间文化的记载越是古代越少，所以我们不太知道原始儒家文化在民间的样子，不过西方个人主义似乎不能于此求之。

主席：由于时间有限，是不是请有问题的人一次把问题提完，然后请余先生综合回答，我们就结束今天这一场演讲。

问：我认为中、西方人权的概念仍有不同之处，请余先生再作说明。

问：我也认为中西人权概念有区别。西方的人权概念指的是政府不愿剥夺人民的权益，而中国则主张政府应该作什么。联合国宣言中的人权概念则二者皆有之。我个人以为整个西方民主自由的建立与西方最初的人权概念相关最大。在这一点上，中国古人是否也有同样的观念。

问：我对文化重建的可能性感到怀疑。余先生所谈的，很强调超越性的意义，但是对一般百姓来说，他们很难建立起一系列道德上的规范，或是对道德、文化的肯定。传统上解决这个问题有二个方

法，一是知识分子谈天道、义理，或从人性中引申出对道的肯定；一是通过家族观念、祖先崇拜、亲情等等来肯定。但是，要产生作用必须有条件，例如知识分子必须具有权威的地位……等等。但是现在的困难是，以前所具备的条件已经不存在了，现在的社会又已趋向多元化，使知识分子间很难有认同感；另外家庭结构解体、宗亲观念亦淡化，总而言之，我认为价值体系重建的问题上，是无路可走的。

问：有关台湾社会与中国文化的关系，从我的生活体验来说，中国人的生活方式在台湾保留仍多，因此有人认为：台湾文化是中国大陆内地文化的延续，但是在近代化的历程中，台湾文化和大陆内地文化已经产生了很多的不同。如果从大的中国文化圈子的角度来看，一些如新加坡、台湾、香港的文化与整个中国文化的变迁，彼此间有多大的差异？若差异大，那么未来台湾政治民主化之后，或者是将来台湾变成一个独立的政治单元，中国文化在这些地区日后的发展会呈现哪些面貌？

问：中国经文化革命以后，造成各方面严重的破坏，有很大的因素是来自于百年来的文化失落问题。西方从古希腊罗马以来，是多君主的小诸侯国，但神是单一的；中国自春秋至秦，君主只一个、神明却不只一个。中国几千年来在强盛时期都实行天人合一，一方面表现在君权神授、一方面则是儒道佛三家主张凡人皆可修成神。但是到了现实政治中，儒道佛的弟子只能争正统、不能反叛，而政体与儒道佛三家是结合一起。欧洲诸侯国的君主是上帝之子，并非上帝的化身，他的弟子是可以反叛，表现在现实政治中，便是多元的。中国自春秋战国以来，强调群体、理想，到了宋明理学，儒家虽有新意义，但宋时国家已积弱不振。今日，中国人民对中国传统中好的部分并未保留，优良的西方文化又无法吸收，因此，在中短期内中国

政治、经济的改革也许有希望，但在文化重建与人的再造上，我认为是无望的。

问：欧洲有多少种不同的自由观？相互间有哪些异同？自由与平等是有冲突的，不同的民族在不同的文化、政治体中，对此二个价值的选择，有什么样的文化、知识与政治上的背景？

问：个人观是否还可以从更多层面来探讨？

问：讲到价值观和生活的结合，对于一些自认为“举头天外望、无我这般人”的人来说，自然只有享受“千山我独行”的寂寞，您对此有什么看法？这观念在今天社会中是否仍然适用？同时您对于《论语》中“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能……”的看法如何？

问：中国人认为西方文化和思想就是科学，且只重视他们的技术层面，与西方科学精神的层面不同。近代耶稣会宗旨主要是论证基督教的价值系统，我想了解当时徐光启看耶稣会的西方文化是属于哪个层面？对于“形而上”的说法，是否当时已经就有了？

问：我想请问余先生的个人信仰为何？

问：我与余先生有二点同感：(1)反对革命、主张渐进。(2)在价值方面，我有很深的危机感，其中不只由于中国的政治转型而引起的，还由于西方的商业化和科技发展所引起的社会转型，而产生了危机感。此外，我有三项观察：

（1）现代科学已经和“五四”时的科学不一样。西方分析科学已经结束，而应回到东方的有机论的观点。现在的科学家与社会、经济、心理学家已没有以前那么大的鸿沟。我是个科学家也是个宗教信徒，我就是余先生说的那种对科学无可救药的乐观主义者。

（2）文化的讨论经常是危险的。我不同意文化有失落、倒退的问题，文化是一个融合的过程。文化是无法重建的，但是可以演化。

（3）价值观的生长必须有个生长的出发点，不能空中楼阁地去架设，必须找到一个生长点去演化。存在一定有它的道理，我们不能一谈到大陆上的问题，就说这四十几年是一片黑暗、一片落后，然后就说是要重建。我们一定得找到它的根，做为出发点，生长点。

答：我现在综合地回答各位的问题。

（1）“人权”根本是西方的概念，在中国只有相似的观念与之契合，但不能径以“人权”称之。最重要的差异是在中西文化对于法律的观念不同。西方人权是法律的语言，中国的道德语言是产生不了“权利”的观念，只有义务的观念。此外，权利是以个人为本位，这又和中国的家族一体的想法不合，但不能说中国人完全没有类似“权利”的思想。

（2）关于文化重建的种种问题，是一个很大的问题。尤其是陈平先生问的问题，是很有趣的，他的一些观察，我是同意的，比如说人文和科学之间的对话和沟通，是充满了各种可能的。陈先生提到文化无所谓失落、再造……如果从现象上来看，是这样的，但是人的问题的麻烦也就在这里，比如说如果对这个现象有所不满、不适应，个人就会产生失落感，失落是好还是坏？这是价值判断的问题。陈先生是乐观主义者，我也不是悲观主义者，我是短期的悲观主义者、长期的乐观主义者。长时期地来说，我对人性还是有信心的。

（3）文化重建是没有捷径的，是否值得重建则看每个人的判断。文化本身一直在改变，没有办法依照人的意志或历史的规律加以控制，所以无法计算文化如何发展，但至少知识分子在价值问题上应担负澄清思想的责任。我不相信历史的必然性，可是我相信人类在大部分环境因素被决定的情况下，仍有一点点可以活动的自由意志。自由意志有其作用，至于作用大小，可能与历史状态和条件有

关。关于价值问题是可以从不同的层面去努力。提倡一种思想或改进一种文化，都必须长期努力，但不能妄想。我们希望重建的文化，也必须靠日积月累的功夫，不可能一朝一夕即立竿见影的。至于个人作得是否成功，我想都还必须超越功利的观点。

（4）台湾文化是中国文化的一个支脉。严格说来，向海外发展是中国近一千年来的自然趋势，在郑成功时代，台湾文化确为内地文化的延伸。之后，台湾受日本统治五十年，在这脱离中国统治五十年间也影响了台湾文化的发展。今日，台湾在文化上基本还是中国文化区的一部分。而新加坡与台湾大不相同。它曾受英国统治，政治制度为英人遗留下的法治，一切民主制度的形式与条件都比较完备；此外社会上的华人间有彼此分歧的现象，上层的华人是西方文化，但仍有下层的中华民俗文化。新加坡是由华人移民过去的，它是一个中西结合的产物。香港是英国殖民地，但完全是中国文化区，新加坡的华人知识分子皆受过“五四”的洗礼，所以反儒家、反传统，香港则不然，它甚至是传统旧文化汇集的地方。至于台湾本地人所保存的中华文化仍相当多，此由家庭关系可以看出。至于台湾文化中有多少是日本统治后留下的阴影，我个人并不了解。但从政治制度来看，台湾以前是国民党一党专政，民主只是少数高级知识分子的追求，这很明显是受“五四”的影响。后期的台湾文化已有相当大的变化，但文化的基调还是中国的。中国文化区是大于政治区的，过去中国文化区甚至包含朝鲜、越南等地，政治区只包含中国本土。中国扩张主义不似西方浓厚。西方在移民之后有政府为其撑腰，中国则只是因为人口的流动、海上贸易的兴起才向外扩张，对于移民，政府亦极少过问。台湾是中国向海外扩展的最尖端，即使没经过政治的变化，它仍会发展起来。国民党对于台湾的客观作用是

保持台湾免受共产党的侵害。台湾文化确实是中国文化的延伸，日后也无法分开。中国这个名词基本上是文化的概念，而非政治的概念。

（5）自由的概念相当多，德国式的自由与英美式的自由就不同。有人主张自由即人权，但现在讨论政治自由较流行的说法有：积极的自由与消极的自由。而马克思主义的自由，早期是一种乌托邦式的浪漫的主张：马克思在《巴黎手稿》中认为共产主义可以解决自由与必然的冲突；后来又在《德意志意识形态》中提出一种废除分工后的个人自由，即个人可以任意发展他的才能。但恩格斯已在《反杜林论》中说自由即认识必然、掌握规律，说法一转，即成了列宁作螺丝钉的理论，党已掌握了规律，党员和群众只要自愿服从规律即可，这就对自由完全否定了。中国的自由观念最初自日本传人，严复译为“群己权界”；至于胡适的说法是《论语》的“为仁由己”，相当于一种自由意志。庄子的《逍遥游》中的自由观念最传神，但强调的是精神自由，与西方以自由与权利相等的观念大异其趣。自由的地位在中国思想中还不是很明确。所以到底哪一种自由观比较适合中国社会、历史背景，是值得我们努力研究的。

附记：这是1990年8月在美国Santa Cruz浩然营暑期研讨会上的一篇讲词。这次收入本书（指《中国文化与现代变迁》，台北，三民书局，1992年。——编者注）作了较大的修改。

中国现代价值观念的变迁

自19世纪中叶以来，中国进入了一个全面变动的历史阶段，传统的价值系统受到了最严厉的挑战。这一百多年中，我们一方面看到传统价值观念的解体，另一方面也看到种种现代观念的出现，但是价值系统所涉及的不仅是观念世界，更重要的是日常人生。我们观察一个社会的价值系统尤其应当着眼于该社会成员的实际行为；这主要是社会学、人类学的研究对象。不但如此，价值系统的社会实践又往往因阶层、族类、性别等而异。例如今天在西方学术界十分流行的所谓“精英文化”与“民间文化”之别便和价值系统的问题密切相关，同一价值观念在这两种不同的文化层面中并不必然发生相同的作用。由此可知，如果我们要认真讨论中国的价值系统在这一个半世纪中的变迁，似乎只有在社会科学家和史学家进行了大量的经验研究以后才能着手。但这个先决条件在今天还远未具备。1949年以后，社会学、人类学、民俗学的研究在中国大陆几乎完全停顿了。少数调查报告也是在最近十年中才开始的，还不能为我们提供充分的资料。

由于受到资料的严重限制，我们现在还不能对现代中国价值系统的流变提出比较准确的论断。本文基本上是从思想层面进行观察；

这是出于三重考虑：第一，对于传统价值系统的全面攻击是从知识界、思想界开始的。第二，中国知识分子虽居于所谓“四民之首”，属于精英文化的层次，然而由于中国并没有森严的阶级制度，许多知识分子都是从民间来的，因此他们对于传统价值系统的批判在一定的程度上也反映了整个社会的动向。第三，从以往的历史看，中国知识分子虽不能说是文化价值的创造者，但他们在阐明（articulate）、维护和传播文化价值方面，则往往起着重大的作用。现代的价值观念和行为的变迁，追根溯源，也是从知识阶层逐渐向全社会渗透的。但是这篇文字只能就个人所知及解析略陈大概，其中一些局部的观察和整体的结论都有待于将来经验研究的验证。

中国传统的价值系统是以儒家为中心而形成的，汉代以后有佛教和道教的崛起，许多民间的价值观念往往依托在佛和道的旗帜之下。但是整体地看，儒家的中心地位始终是很稳固的。因此传统价值系统的动摇也始于现代知识分子对儒家失去了信心。

儒家的理论从个人的修身逐步扩大到齐家、治国、平天下，可以说是无所不包的整体。近代中国对儒教的批判最初虽是从治国、平天下（所谓“外王”）方面入手，但很快便发展到齐家的层面，最后连修身也不能幸免。于是儒家的价值系统整个都动摇了。

我们通常认为儒家的权威要到清末民初才受到正面的挑战。就影响的广度和深度而言，这个看法是有根据的，然而就起源而言，我们却不能不把中国的反儒教的运动上推至19世纪中叶。洪秀全等人信奉上帝会而到处焚毁孔庙及其他寺庙，并禁士人“读孔子之经”，这可以代表中下层社会的边缘分子对于儒教以至整个文化传统的一种激烈的反抗。因此曾国藩的《讨贼檄》才特别以“名教之大变”为号召。这一规模浩大的民变已透露出传统价值系统的深刻危机，它

绝不仅仅是一次政治、种族或经济的抗争。更值得指出的是：太平天国的基督教义虽极尽歪曲之能事，但毕竟代表了中国人第一次利用西方的观念对自己的文化传统施以猛烈的攻击，这一象征的意义是十分重大的。

西方势力的人侵不仅在中国中下层边缘分子的心灵中造成巨大的激荡，而且也立即使士大夫对儒家发生深刻的怀疑。太平天国时代的汪士铎（1802—1889）便是一个较早而具有代表性的例子。汪士铎亲历太平天国之乱，隐身江宁差不多-一年，但后来曾人胡林翼和曾国藩的幕府，颇多策划，极受胡、曾的推重。所以胡林翼说他"博大精深，胸有千秋，目营八极"，又说他是"旷代醇儒，孤介不可逼视"。曾国藩也称道他"学问淹雅，人品高洁"（均见邓之诚《汪梅翁乙丙日记序》所引胡、曾书札）。然而这位"醇儒"却对儒家有很激烈的评论，他在《乙丙日记》中说：

> 由今思之，王（弼）何（晏）罪浮桀、纣一倍；释老罪浮十倍；周、程、朱、张罪浮百倍。弥近理弥无用，徒美谈以惑世诬民。不似桀、纣，乱只其身数十年也。周、孔贤于尧、舜一倍；申、韩贤于十倍；韩、白贤于百倍。黄、尧、舜以德不如周、孔之立言。然失于仁柔，故申、韩以惩小奸，韩、白以定大乱，又以立功胜也。[1]

他对孔子还保持着敬意，对孟子已多微词，对宋代道学则深恶痛绝。所以他说：

---

〔1〕 汪士铎《乙丙日记》卷[illegible]，台北，文海出版社影印本，94－95页。

> 道学家其源出于孟子，以争胜为心，以痛诋异己为衣钵，以心性理气诚敬为支派，以无可考验之慎独存养为藏身之固，以内圣外王之大言相煽惑，以妄自尊大为仪注，以束书不观为传授，以文章事功为粗迹，以位育参赞，笃恭无言、无声色遂致太平之虚谈互相欺诈为学问。[1]

自清初颜元以来，二百年间从来没出现过这样激昂的反道学的言论。但汪士铎排斥道学并不是出于无知。事实上，他出身于理学的家庭。据他的《自述》："士铎家极贫，然性好读书。先君子好理学，除程、朱经注之外禁勿观。日以无人不自得为训。"[2]我们可以断定，他中年以后思想的偏激是经历了世变的结果。西方势力的凌逼和太平天国的动乱使他认识到富国强兵已成当务之急，因此他才特别提倡法家与兵家。他很明白地指出：

> 儒者得志者少，而不得志多，故宗孔子者多宗其言仁言礼，而略其经世之说。又以军旅未之学而讳言兵，由是儒遂为无用之学……此皆孔子不得位，无所设施故尔。道德之不行于三代之季，犹富强之必当行于今。故败孔子之道者，宋儒也；辅孔子之道者，申、韩、孙、吴也。[3]

这一段话中最可注意的是他责难后代儒者——特别是"宋儒"——完全抛弃了孔子思想中注重"经世"的一面。依照汪氏的推

---

〔1〕 汪士铎《乙丙日记》卷二，76页。
〔2〕 《汪梅村先生集》卷十二，文海出版社影印本，493页。
〔3〕 《乙丙日记》卷二，74页。

理，只有“经世”才能致富强，因此法家和兵家反而能够“辅孔子之道”。这里透露了当时思想界的一个重要动向，19世纪上半叶，政治、社会的危机已深，学者开始回想儒家的经世传统，魏源强调：“自古……无不富强之王道。”他一方面讽刺宋儒说：“心性迂谈可治天下乎?”[1]另一方面则正面提出“兼黄、老、申、韩之所长而去其所短，斯始国之庖丁乎!”[2]这些都是汪士铎在《乙丙日记》中所发挥的议论，不过语气更为偏颇而已。汪氏咸丰二年（1852）曾在扬州从魏源游，深受影响，所以后来在《感知己赞》中论及魏源时，特别说：“魏侯经世，为世营平。”[3]《感知己赞》中又有包世臣，汪氏也推重其“经世”之学。这是他参与了经世学运动的明证。

19世纪中叶以后，宋学和汉学都受到批评，经世致用的思潮逐渐成为主流，不但魏源、包世臣等学人倡导不遗余力，政治界的领袖如曾国藩、胡林翼等也为之推波助澜。“经世”虽然一方面出于儒家的内在要求，但另一方面也暴露了儒家在“治国、平天下”层面的限制。王安石为经世而变法，便不期而然对商鞅有所同情，故说：“今人未可非商鞅，商鞅能令政必行。”[4]这和魏源、汪士铎想以法家辅佐“孔子之道”在思路上是一致的。晚明也有过经世思潮的酝酿，因明亡而未及形成变法运动；其理论上的结晶则是黄宗羲的《明夷待访录》。《明夷待访录》显然突破了传统儒家的藩篱，所以清末变法领袖如谭嗣同、梁启超等都特别推重它的价值。

晚清的经世运动和过去有一大不相同之点，即通过变法改制而逐

---

〔1〕 见《默觚下·治篇一》，收在《魏源集》，北京，中华书局，1976年，36－37页。

〔2〕 同上，45页。

〔3〕 《汪梅村先生文集》卷四，184页。

〔4〕 《临川先生文集》卷三十二，北京，中华书局，1959年，355页。

步脱离了中国的传统，从此再也没有回到儒家“治国、平天下”的旧格局。从这一点看，汪士铎在经世思想初兴之际便对儒家展开激烈的批评，是富有象征意义的。汪士铎的批评虽以“治国、平天下”为限，但后来的发展说明：这个缺口打开之后，中国知识分子对儒家价值系统的整体信仰便开始动摇了。

戊戌变法前后，儒家的价值系统第一次受到比较全面的挑战。康有为的改制虽假孔子之名，其实是以西方的政治为蓝图。换句话说，他是想以偷梁换柱的方式，使西方的价值取代儒家。这就是当时人所说的“用夷变夏”；他还没有直接攻击儒家。最先向儒家价值系统公开发难的是谭嗣同；他在著名的《仁学》中对传统的“名教纲常”提出了最尖锐的现代批判。他告诉我们：

> 仁之乱也，则于其名……名本无实体，故易乱。名乱焉，而仁从之，是非名罪也，主张名者之罪也。俗学陋行，动言名教，敬若天命而不敢逾，畏若国宪而不敢议。嗟呼！以名为教，则其教已为实之宾，而决非实也。又况名者，由人创造，上以制其下，而不能不奉之，则数千年来，三纲五伦之惨祸烈毒，由是酷焉矣。君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名困妻，兄弟朋友各挟一名以相抗拒，而仁尚有少存焉者，得乎？[1]

对儒家“名教”或“礼教”的反抗早在魏晋时代便已发生过，不是始于谭嗣同，但那是新道家持“自然”的观念向周、孔“名教”挑

---

〔1〕《仁学·八》，收在《谭嗣同全集》，北京，中华书局，1981年，下册，299页。

战，仍属于中国文化传统内部批判的范畴。谭嗣同则以西方的政教风俗为根据（其中尤以基督教的灵魂观为理论上的枢纽），以否定中国传统的伦常秩序。这是一种相当透彻的现代文化批判，也是中国现代激进主义的滥觞，其含义与魏晋的“自然”与“名教”之争是不可同日而语的。他对“三纲”所造成的残酷社会状况提出了极其沉痛而深切的控诉。他说：

君臣之祸亟，而父子、夫妇之伦遂各以名势相制为当然矣。此皆三纲之名之为害也……君臣之名，或尚以人合而破之。至于父子之名，则真以为天之所合，卷舌而不敢议。不知天合者，泥于体魄之言也，不见灵魂者也。子为天之子，父亦为天之子，父非人所得而袭取也，平等也。且天又以元统之，人亦非天所得而凌压也，平等也……夫彼之言天合者，于父子固有体魄之可据矣，若夫姑之于妇，显为体魄之说所不得行，抑何相待之暴也……村女里妇，见戕于姑恶，何可胜道？父母兄弟，茹终身之痛，无术以援之……又况后母之于前子，庶妾之于嫡子，主人之于奴婢，其于体魄皆无关，而黑暗或有过此者乎！三纲之慑人，足以破其胆，而杀其灵魂，有如此矣。《记》曰：“婚姻之礼废，夫妇之道苦。”……实亦三纲之说苦之也。夫既自命为纲，则所以遇其妇者，将不以人类齿。……自秦垂暴法，于会稽刻石，宋儒炀之，妄为“饿死事小，失节事大”之瞽说，直于室家施申、韩，闺闼为岸狱。是何不幸而为妇人，乃为人申、韩之，岸狱之！此在常人，或犹有所忌而不能肆；彼君主者，独兼三纲而据其上，父子夫妇之间，视为锥刀地耳。书史所记，更仆难

> 终……独夫民贼，固甚乐三纲之名，一切刑律制度皆依此为率，取便己故也。[1]

这篇控诉书真是有血有泪，不但无数的历史记载都支持其中的论断，而且他个人的痛苦经验更提供了活生生的见证。他说“村女里妇，见戕于姑恶”，也许他记起了明代归有光有关张贞女受虐而死的几篇文字，那是清代最流行的作品。至于说到“庶妾之于嫡子”，那更显然是现身说法了。据梁启超的《谭嗣同传》，他“幼丧母。为父妾所虐，备极孤孽苦”（见同书《附录》，543 页）。他的父亲则是一位“拘谨”的“礼法之士”（《翁文恭公日记》光绪二十三年丁酉，三月廿七日条，引在同书《附录》，550 页），谭嗣同因此便成了名教纲常下的牺牲品。他在《仁学》的自叙中也特别提到这一段重要的经历。他说：

> 吾自少至壮，遍遭纲伦之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受，濒死累矣，而卒不死。由是益轻其生命，以为块然躯壳，除利人之外，复何足惜。[2]

可见谭嗣同“冲决伦常之网罗”的最早契机起于个人生命上的实感。而且这里也早埋下了他后来选择殉难的种子。但是他超越了个人的痛苦，把这个深刻的感受扩大，提升到宗教的境界——即他所说的“仁”。所以他终于把一己的“纲伦之厄”认同于整个中国的危

---

[1] 《仁学·三十七》，《谭嗣同全集》下册，348－349 页。
[2] 同上，289－290 页。

亡，而走上了“杀身成仁”的道路。（关于谭嗣同的宗教思想，可参看张灏《烈士精神与批判意识》，台北，联经，1988年）

但是我们也必须指出，《仁学》虽已全面攻击儒家的名教纲常，其重点则是君臣一纲，这是因为作者深信“彼君主者，独兼三纲面据其上”的缘故。还有一点也应该指出，谭氏在“孔子改制”的观念笼罩之下，把儒家“伦常之网罗”归罪于荀子，甚至提出“二千年来之学，荀学也，皆乡愿也”的论断；至于孔子的原始教义，他则说成是“黜古学，改今制，废君统，倡民主，变不平等为平等”。[1]这些看法是否符合历史事实是另一问题，但正因如此，他才没有全面否定中国文化的传统。这又是他和“五四”时代的文化批判者有所区别之所在。无论如何，谭嗣同的纲常批判确是中国近代史上一次破天荒之举，其意义的重大是无可否认的。他个人的遭遇使我们不能不相信他的纲常批判是发自内心的，更是值得我们同情的。流行了两千年的所谓“万古纲常”似乎已面临解体的阶段了。但是两千年来，呻吟在“纲伦之厄”下的中国人不计其数，为什么要等到谭嗣同出来才正式提出抗议呢？这当然是因为谭嗣同已有西方的宗教和伦理作为参照系统。西方的价值系统为他提供了一个外在的立足点，使他能看清三纲五伦的压制性。他说：

五伦中于人生最无弊而有益，无纤毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎，顾择交何如耳。所以者何？一曰平等；二曰自由；三曰节宣惟意。总括其义，曰不失自主之权而已矣。[2]

---

〔1〕《仁学·三十七》，337页。
〔2〕同上，350页。

这个说法明明是从西方模式中脱胎而来的。所以他又说：

其在耶教，明标其旨曰："视敌如友。"故民主者，天国之义也，君臣朋友也；父子异宫异财，父子朋友也；夫妇择偶判妻，皆由两情自愿，而成婚于教堂，夫妇朋友也；至于兄弟，更无论矣。[1]

这正是谭氏持说的主要根据的所在。虽然他也企图把原始孔教和佛教都解释为"朋友一伦论"，以证成他的新三教合一说，但牵强附会是一望可知的。

《仁学》在清末的思想界发生了很大的影响，但这个影响并不在一般的伦理观念上，而是在政治思想方面。换句话说，《仁学》动摇了人们对于君臣一纲的信念，但似乎还没有冲击到整个纲常的系统。十几年后，中国之所以能够那样轻而易举地废除了帝制，在思想上不能说不是得力于《仁学》的传播。胡适晚年论及帝制在中国的消失说：

我们必须记住，中国是欧洲以外第一个废除世袭君主制度的民族。这个制度在中国至少存在了五千多年。仅就"皇帝也非得走开不可"这件事来说，它在大多数中国人心理上便必然产生了巨大的影响。[2]

---

[1] 《仁学·三十七》,351 页。

[2] 见 Hu Shih: *The Chinese Tradition and the Future*, in *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation, Report and Proceedings*, University of Washington, 1960, p. 20。

胡氏所谓心理上的巨大影响，具体地说便是三纲的一角已随君主制的废除而崩塌了，其他两个角的崩塌也只是时间的问题。但在辛亥革命以前，谭氏《仁学》对于其他两纲的冲击还没有激起强烈的回响。要说明这一点，我们必须略察当时人对《仁学》的评论。

1904 年王国维发表了《论近年之学术界》一文，恰好为我们提供了有用的资料。王氏在此文中对康有为和谭嗣同的著作是这样评介的：

> 其有蒙西洋学说之影响而改造古代之学说，于吾国思想界占一时之势力者，则有南海□□□（按，即康有为）之《孔子改制考》、《春秋董氏学》，浏阳□□□（按，谭嗣同）之《仁学》。□（康）氏以元统天之说大有泛神论之臭味，其崇拜孔子也，颇模仿基督教。其以预言者自居，又居然抱穆罕默德之野心者也。其震人耳目之处在脱数千年思想之束缚，而易之以西洋已失势之迷信。此其学问上之事业不得不与其政治上之企图同归于失败者也。然□（康）氏之于学术非有固有之兴味，不过以之为政治上之手段，荀子所谓今之学者以为禽犊者也。□（谭）氏之说则出于上海教会中所译之《治心免病法》；其形而上学之以太说，半唯物论半神秘论也。人之读此书者，其兴味不在此等幼稚之形而上学，而在其政治上之意见。□（谭）氏此书之目的亦在此而不在彼，固与南海□（康）氏同也。[1]

---

[1] 见《静安文集》，《海宁王静安先生遗书》本，台湾，商务印书馆，1976 年，1700－1701 页。

王国维的论断不但平允，而且深刻，洞见康、谭两家之学的隐微。谭嗣同深受《治心免病法》的启发，《仁学》本文中未见提及，今可从他《上欧阳中鹄》第十书中知其详。[1]但王氏当时便能一语道破，足见他对思想界动态了若指掌（关于《治心免病法》一书原本及中译经过，可看张灏前引书，页65－66）。王氏对两家的批评完全是从学术的观点出发，在政治上，他是同情戊戌变法的。[2]以他的敏感，也仅仅提到康、谭的影响“在脱数千年思想之束缚”以及“政治上之意见”；他并没有理会《仁学》中“冲决伦常之网罗”的激烈观点。所以王氏此文最能证明《仁学》的作用当时仍限于政治层面。

谭嗣同论人伦关系，首以自由与平等为两大原则，而总括其义曰：不失自主之权。这个提法自然是从个体本位出发的；其中“不失自主之权”一语确实抓住了“现代人”的本质。但《仁学》一书毕竟破多于立，对于怎样才算是一个“不失自主之权”的现代人则未加深论。这一正面的建设工作直到戊戌变法以后才由梁启超承担了起来。1902年梁启超在日本创办了《新民丛报》，这一年之中，他发表了十几篇文字，从各种不同的角度发挥“新民”的理念，合成《新民说》一部专集。《新民说》的宗旨是要用西方现代的新伦理来补充和刷新中国的旧伦理，以造成独立、自由、自尊的新人格。用最简单的话说，“新民”是以西方的“公民”为范本而发展出来的新概念。和谭嗣同不同，他不再与三纲五伦相纠缠，而直截了当，以宣扬新伦理为己任。所以他首先强调“新民”必具“公德”的观念，并指出中国传统伦理是“私德居其九，而公德不及其一”。他说：

---

〔1〕《谭嗣同全集》下册，459页及461页。

〔2〕见他于1898年9月26日《致许同蔺》札，收在吴泽主编《王国维全集·书信》，北京，中华书局，1984年，17－18页。

> 今试以中国旧伦理与泰西新伦理相比较：旧伦理之分类，曰君臣、曰父子、曰兄弟、曰夫妇、曰朋友。新伦理之分类，曰家族伦理、曰社会伦理、曰国家伦理。旧伦理所重者，则一私人对于一私人之事也；新伦理所重者，则一私人对于一团体之事也。

他在小注中又补充说：

> 若中国之五伦，则惟于家族伦理稍为完整，至社会、国家伦理，不备滋多。此缺憾之必当补者也，皆由重私德轻公德所生之结果也。〔1〕

梁氏的“新民”也是以个人为本位的，这在他“论权利思想”一节中有明白的表示。他说：

> 一部分之权利，合之即为全体之权利；一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。〔2〕

限于篇幅，我们不能多讨论《新民说》的内容了。我们所要强调的是《新民说》不但对“不失自主之权”的现代人作了极其详细的描述，而且确实改变了中国人——特别是知识分子——的价值观念。

---

〔1〕《饮冰室合集》专集之四，北京，中华书局，1989年重印本，12-13页。
〔2〕同上，36页。

《新民丛报》时代是梁启超在思想上发挥了最大影响的时代。黄遵宪说："《清议报》胜《时务报》远矣，今之《新民丛报》又胜《清议报》百倍矣。惊心动魄，一字千金，人人笔下所无，却为人人意中所有，虽铁石人亦应感动，从古至今文字之力之大，无过于此者矣。"[1]这几句话实在不算夸张。胡适在《四十自述》中也承认《新民说》对他早年的思想发生了极大的震荡。他告诉我们：

> 《新民说》的最大贡献在于指出中国民族缺乏西洋民族的许多美德……他指出我们所最缺乏而须采补的是公德，是国家思想，是进取冒险，是权利思想，是自由，是自治，是进步，是自尊，是合群，是生利的能力，是毅力，是义务思想，是尚武，是私德，是政治能力。他在这十几篇文字里，抱着满腔的血诚，怀着无限的信心，用他那枝"笔锋常带感情"的健笔，指挥那无数的历史例证，组织成那些能使人鼓舞，使人掉泪，使人感激奋发的文章。其中如论毅力等篇，我在二十五年后重读，还感觉到他的魔力。何况在我十几岁最容易受感动的时期呢？[2]

胡适是后来新文化运动的一个重要的领袖，但他显然是沿着梁启超所开辟的道路，向前再跨进了一步，不过以价值观念的变迁而言，这却是关键性的一步，因为踏出了这一步，胡适才能提出"重新估定一切价值"的崭新命题。

---

[1] 光绪二十八年四月黄公度《致饮冰室主人书》，收在丁文江、赵丰田编《梁启超年谱长编》，上海人民出版社，1983年，274页。

[2] 胡适《四十自述》，台北，远流出版公司，1986年，57页。

中国的价值系统发生全面的变动是在“五四”时代。但这个大变动并不是突然而来的，它是谭嗣同“冲决伦常之网罗”的实践，也是梁启超“新民说”的进一步的发展。陈独秀在《青年杂志》(即《新青年》的前身)第一卷第五期《1916年》文中首先揭橥了“尊重个人独立自主之人格，勿为他人之附属品”一项大原则。他解释道：

以一物附属一物，或以一物附属一人而为其所有，其物为无意识者也。若有意识之人间，各有其意识，斯各有其独立自主之权。若以一人而附属一人，即丧其自由自尊之人格……集人成国，个人之人格高，斯国家之人格亦高；个人之权巩固，斯国家之权亦巩固。而吾国自古相传之道德政治胥反乎是。儒者三纲之说为一切道德政治之大原：君为臣纲，则民于君为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻于夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女为臣、为子、为妻，而不见有一独立自主之人者，三纲之说为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠、曰孝、曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德也。人间百行，皆以自我为中心，此而丧失，他何足言？奴隶道德者即丧失此中心，一切操行悉非义由己起，附属他人以为功过者也。[1]

这篇文字发表在文学革命开始的前一年，真可以说是“新文化运

[1] 1916年正月号，3页。

动的第一颗炸弹”。[1]文中摧破三纲和提倡独立自主之人格，其实是一事的两面。这正是谭嗣同在《仁学》中所最先指出的。但是陈独秀的三纲批判远比谭嗣同为透彻：第一，他把三纲溯源至“吾国自古相传之道德政治”，并不特别像谭氏那样从今文经学的立场上为孔子开脱。关于这一点，他在其他几篇文字中发挥得更为明白，例如《吾人之最后觉悟》的“伦理的觉悟”一节，[2]《宪法与孔教》，[3]尤其是《孔子之道与现代生活》。[4]这是反儒家的战火蔓延到孔子身上的一个有系统的开端。第二，他的批判重心已不再停留在君臣一纲上面，而毋宁是更重视父子和夫妇两纲。第三，他提倡个性的解放更不是谭嗣同“不失自主之权”那样一句简单的话所能相提并论的了。梁启超的《新民说》虽已触及个人的自由、权利、自尊等方面，但因所涉及的范围太广，也没有深入地发掘个性解放的含义。陈独秀则不然，他借用尼采“奴隶道德”与“主人道德”的概念以区别中国的三纲和西方的个人自主。尽管他对这两个概念作了望文生义的曲解，但他对于个性解放的强烈愿望也因此而充分显露出来了。在“五四”前夕，我们可以毫不迟疑地说：陈独秀是一个十足的个人主义者。试看他在1915年论《东西民族根本思想之差异》中所说的一段话：

> 西洋民族以个人为本位；东洋民族以家族为本位。西洋民族自古迄今，彻头彻尾个人主义之民族也……举一切伦理、道

---

〔1〕 陈东原《中国妇女生活史》，台湾，商务印书馆重印本，1975年，368－369页。

〔2〕 《青年杂志》第一卷第六号，1916年12月15日，4页。

〔3〕 《新青年》第二卷第三号，1916年11月1日，1－5页。

〔4〕 同上，第二卷第四号，同年12月1日，1－7页。

德、政治、法律、社会之所向往，国家之祈求，拥护个人之自由、权利与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也。法律之前，个人平等也。个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权是也……东洋民族……以家族为本位，而个人无权利。一家之人听命家长……尊家长、重阶级，故教孝……国家组织一如家族，尊元首、重阶级，故教忠。忠孝者，宗法社会封建时代之道德，半开化东洋民族一贯之精神也……宗法制度之恶果盖有四焉：一曰损坏个人独立自尊之人格；一曰窒碍个人意思之自由；一曰剥夺个人法律上平等之权利；一曰养成依赖性，戕贼个人之生产力。东洋民族社会中种种卑劣不法惨酷衰微之象，皆以此四者为之因。欲转善因，是在以个人本位主义易家族本位主义。[1]

据我所知，陈独秀好像是现代史上正式提议以“个人本位主义”来取代“家族本位主义”的第一人。从他对家族制度的严厉攻击，我们不难看出他的三纲批判是以父子、夫妇两纲为重点的。这正是“五四”时代反儒家的主要倾向，同时也是共同倾向。

从1917年开始到1919年“五四”爆发，这两年多期间，《新青年》反儒家的火力集中在家族制度和妇女解放两大问题上。除了陈独秀本人的文字外（主要见于《新青年》“通信”栏中），比较重要的还有吴虞的《家族制度为专制主义之根据论》一文（《新青年》第二卷第六号，1917年2月1日）。陈独秀在前引《1916年》中已正式攻击与三纲相应的忠、孝、节三种德目，吴虞则要直接摧

〔1〕《青年杂志》第一卷第四号，1915年12月15日，1－2页。

破《论语》中关于孝悌的理论；对传统价值观念的批判便这样一步一步地逼近儒家经典的核心了。从第二卷第六号起，《新青年》又开辟了“女子问题”的专栏，以供当时受过高等教育的妇女从女性的观点提出有关妇女解放种种问题的讨论。例如吴虞的夫人吴曾兰女士便在第三卷第四号上（1917年6月1日）发表了《女权平等》一长文（《女子问题》栏，1－5页）。1918年更是《新青年》倡导妇女解放最有成绩的一年：一月号（四卷一号）有社会学家陶孟和的《女子问题》；五月号（四卷五号）有周作人译日本谢野晶子的《贞操论》；六月号（四卷六号）是《易卜生专号》；七月号（五卷一号）有胡适的《贞操问题》和唐俟的《我之节烈观》；[1]九月号，（五卷三号）有胡适的《美国的妇人》。这些文字在当时都曾激起社会上巨大的震荡。

从思想史的角度看，《新青年》攻击家族制度和倡导妇女解放可以说是继续并完成了谭嗣同所提出的“冲决伦常之网罗”的命题。前面已指出，谭嗣同的《仁学》曾有力地打击了君臣一纲，对于另外二纲则仅触及而未撼动。这个未竟之业便落到了“五四”一代知识分子的身上。所以从《仁学》到《新青年》，其间贯穿着一条内在的理路。这就是说，“五四”反纲常名教的运动在社会现实的根据之外，同时还有思想史的根源。我们之所以能这样断定，是因为“五四”一代的思想领袖在传统批判方面仍没有完全脱出《仁学》的典范。让我们举两个例子来说明这一点。吴虞在《读荀子书后》（《新青年》第三卷第一号，1917年3月1日）一文中把儒教的一切罪恶归

---

[1] “唐俟”是鲁迅的另一笔名，此文后来收入《坟》，见《鲁迅全集》，北京，人民文学出版社，1973年重排本，第一册，103－115页。

之于荀子，并明引夏曾佑之言为立论的依据，这明明是承继了晚清梁启超、谭嗣同、夏曾佑等人的“排荀”运动。[1]而谭氏的《仁学》则把这一“排荀”的观点发展到了极端。梁启超告诉我们：

> 嗣同……对于中国历史，下一总批评曰：“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年来之学，荀学也，皆乡愿也；惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗。”（《仁学》卷下）当时谭、梁、夏一派之论调，大约以此为基本，而嗣同尤为悍勇……[2]

这是《仁学》典范的一个重要的构成部分，一直流行到“五四”的前夕。例如李大钊在1916年5月所写的《民彝与政治》一篇长文便根据《仁学》的观点，重申“大盗与乡愿交为狼狈、深为盘结”之说，[3]甚至迟至1919年一月底，他还在《每周评论》上发表了《乡愿与大盗》的短评，[4]这已在他欢呼《Bolshevism的胜利》的三个月之后了。这时李大钊已成为马克思主义的信徒，但他对于中国历史的见解却依然没有跳出谭嗣同的典范。[5]

对这一思想史的观察可以使我们认识到中国纲常观念的解体是经过了一段酝酿时期，才臻于成熟的；并不是在“五四”时代忽然有几个人出来大声呵斥，三纲五伦的系统便立刻崩溃了。但“五四”确是一个“重新估定一切价值”的时代，因为文化的各方面恰好都在发

---

〔1〕梁启超《清代学术概论》，上海，商务印书馆，1921年，138－139页。

〔2〕同上，152－153页。

〔3〕《李大钊选集》，北京，人民出版社，1959年，44－45页。

〔4〕同上，128页。

〔5〕李大钊关于马克思主义的系统解说——《我的马克思主义观》——发表在1919年5月号和11月号的《新青年》上，见《李大钊选集》，173－211页。

生变化，而且互相影响。这里我们要特别提到文学革命的重要作用。前面已指出，陈独秀在《新青年》上抨击传统伦理，其事尚在文学革命兴起之前，吴虞有关反儒家的一系列论文虽发表的时间与胡适的《文学改良刍议》和陈独秀的《文学革命论》相先后，但撰写则尚在其前。[1]而陈、吴等的论文仍用的是文言，流传和影响也都有限。但从1918年起，白话文开始风行，所谓“打倒孔家店”的运动便在全国范围内展开了。鲁迅的《狂人日记》（《新青年》四卷五号，1918年5月15日）在当时青年一代的心理上所激起的震荡，我们今天已很难想像了。《狂人日记》写道：

> 我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每叶上都写着“仁义道德”几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出来，满本都写着两个字是“吃人”。[2]

鲁迅用新文学的笔触揭露纲常名教残酷性的一面，其感人的力量远比陈独秀、吴虞等人的正面攻击为深切。（《日记》写“妹子是被大哥吃了”。当然是象征女子在家庭中所受的压迫。）吴虞在读了《狂人日记》之后也深受感动，特别在1919年8月写了一篇《吃人与礼教》，举出中国史上许多记载来证实鲁迅的控诉。[3]从此“礼教吃人”便成为“五四”时代一个最著名的口号了。十七年后（1935年）鲁迅为《中国新文学大系·小说二集》写《序》，提到《狂人日

---

〔1〕“吴虞致陈独秀书”，《新青年》二卷五号，1917年1月1日，《通信》栏，3－4页。

〔2〕《鲁迅全集》第一卷，281页。

〔3〕《吴虞文录》，上海，亚东图书馆，1921年，63－73页。

记》时，说它“意在暴露家族制度和礼教的弊害”，[1]这自然是可信的自白。但是《狂人日记》说中国历史满本都写的是“吃人”两个字，这句话的含义却已远远超出了“家族制度和礼教”，而涵盖了全部中国文化的传统。所以客观地说，“五四”反传统的基调是在鲁迅的笔下决定的。

白话文学扩大了“五四”时代的纲常批判还可以从北京大学的学生傅斯年（孟真）、罗家伦等所创办的《新潮》月刊（1919年1月创刊）得到印证。这是一个全部用白话文为媒介的杂志，在“重新估定一切价值”的运动中发挥了巨大的作用。据罗家伦在三十一年后（1950年）回忆：

> 民国七年孟真和我，还有好几位同学，抱着一股热忱，要为文学革命而奋斗。于是继《新青年》而起，组织“新潮社”，编印《新潮》月刊，这是在这个时代中公开主张文学革命的第二个刊物。我们不但主张而且实行彻底的以现代人的语言，来表达现代人的思想，所以全部用语体文而不登载文言文。我们主张文学的任务，是以人生的表现与批评，应当着重从这个方面去使文学美化和深切化，所以我们力持要发扬人的文学，而反对非人的文学与反人性的文学。我们主张学术思想的解放，打开以往传统的束缚，用科学的方法来整理国故。我们推广这种主张到传统的社会制度方面，而对固有家族制度和社会习惯加以批评。我们甚至于主张当时骇人听闻的妇女解放……我们主张的轮廓，大致与《新青年》主张的范围，相差

[1] 《鲁迅全集》第六卷，242页。

> 无几。我们天天与《新青年》主持者相接触，自然彼此间都有思想的交流和相互影响。不过当时的一般人看来，仿佛《新潮》的来势更猛一点，引起青年们的同情更多一点。《新潮》的第一卷第一期，复印到三版，销到一万三千册，以后也常在一万五千册左右，则声势不可谓不浩大。[1]

《新潮》在攻击传统社会制度方面的勇敢激烈，可以从傅斯年在创刊号发表的"万恶之原"见其一斑。傅文把传统的中国家庭称之为"万恶之原"，在当时也是一个很猛烈的口号。(辛亥革命前十年已有革命者力主摧毁家庭，并提出"盖家也者，为万恶之首"的论断，不过这些政论文字影响有限，并没有延续到"五四"时代。[2])傅斯年的基本论点是一切"善"都从"个性"发出来，而中国的家庭则是破坏"个性"的最大势力，所以是"万恶之原"。他在文章快要结束时更咬牙切齿地说：

> 更有那些该死的论（伦?）理家，偏讲那些治家格言，齐家要旨。请问成天齐家去，还能做什么事？况且家是齐得来的吗？又有人说，这是名教，不可侵犯。还有人说，什么"名教罪人"、"名教罪人"，不可不小心的。其实名教本是罪人，那有不名教的罪人，名教本是杀人的，那有不杀人的名教。[3]

---

〔1〕《元气淋漓的傅孟真》，转引自傅乐成《傅孟真先生年谱》，台北，传记文学出版社，1969年，13－14页。

〔2〕参看李文海、刘仰东《近代"孝"的观念的变化》，收在《中华文化的过去、现在和未来》，中华书局，1992年，222－223页。

〔3〕《傅孟真先生集》，台湾大学发行，1952年，第一册，上编，丙："社会问题"，5页。

这篇文章是很有影响的，同年（1919 年）7 月 13 日李大钊便在《每周评论》上写了一篇“万恶之原”的短评，作为一种呼应。他也认为“中国现在的社会，万恶之原，都在家族制度”。[1]甚至迟到 1951 年熊十力还在用力地发挥这一论点。他在“与梁漱溟”的一封信上说：

> 其实，家庭为万恶之源、衰微之本，此事稍有头脑者皆能知之，能言之，而且无量言说也说不尽。无国家观念、无民族观念、无公共观念，皆由此。甚至无一切学术思想亦由此……有私而无公，见近而不知远，一切恶德说不尽。百忍以为家，养成大家麻木、养成掩饰，无量罪恶由此起。[2]

一位自由主义者、一位马克思主义者和一位新儒家——这是中国 20 世纪三个不同的思想流派——都异口同声地说中国的家族制度是“万恶之原”，这也许要算是中国现代思想史上的一个奇迹。但由此也可见“五四”反传统的声势多么猛烈，中国知识界的价值观念真正经历了一场革命性的变化。

以《新青年》和《新潮》为中心的文学革命和纲常批判终于激起社会上守旧派的反击。1919 年 3 月 18 日北京《公言报》刊出了一篇报导，题目是《请看北京学术界思潮变迁之近况》。在叙述了陈独秀、胡适等人所领导的新思潮和其他学派的活动之后，记者在结尾时说：

---

[1] 《李大钊选集》，227 页。

[2] 熊十力“中国文化散论”——《十力书简》选载，《中国文化与中国哲学》，深圳大学国学研究所，1987 年，6－7 页。

> 唯陈、胡等于新文学之提倡，不第旧文学一笔抹杀，而且绝对的菲薄旧道德，毁斥伦常，诋诽孔、孟。并且有主张废国语而以法兰西文学为国语之议，其卤莽灭裂，实亦太过。[1]

这位《公言报》记者的偏见是很明显的，而且事实也多歪曲。紧接在这篇报导之后，同一天的《公言报》也刊出了那篇最有名的《林琴南致蔡孑民书》。林纾对蔡元培领导下的北京大学提出了两点最严厉的指责：第一，“覆孔孟、铲伦常”；第二，“尽废古书、行用土语为文字”。蔡元培的《答林琴南书》对这两点都作了有力的反驳。蔡氏的答书是中国现代教育史和思想史上一篇重要的文献，限于篇幅，这里不能讨论。[2]《公言报》和林纾的强烈回响说明了一项重要的事实，即“五四”前夕纲常批判和文学革命彼此支援，已经在社会上发生普遍的影响，白话文的流行使纲常批判如虎添翼，因为它是可以雅俗共赏的。林纾特别把这两件事同时提出来不是没有缘故的，因为他所认同的主要价值已受到最严重的威胁了。

林纾的愤怒起于他深信北京大学师生“覆孔孟、铲伦常”之举足以败坏人心，使“中国之命如缕丝”。从此以后，“五四”运动破坏了中国的旧道德，几乎成了保守主义者的共同看法。1920年前后，四川有一个19岁的女子杀了她的残废丈夫，四川法院判了她十五年的监禁。北京司法部认为判罪太轻，把原审法官交付惩戒。当时法官惩戒委员会的会长便大骂北京大学的教授，说他们提倡打倒礼教影响了四川的法官，因此才造成这次的宽纵。[3]这是责难“五四”新

---

〔1〕 周作人《知堂回想录》，香港，三育图书文具公司，1970年，上册，340页。

〔2〕 林、蔡两封信的全文收在《五四运动文选》，北京，三联书店，1959年，222－230页。

〔3〕 胡适《悲观声浪里的乐观》，收在《胡适论学近著》，上海，商务印书馆，1935年，504页。

思潮的一个典型的例子。那么，“五四”对于传统伦理秩序究竟发生了多大的负面影响呢？这种影响又具体表现在什么地方呢？这一类的问题目前还不能有比较准确的答案，因为资料和研究两俱不足，这里只能略作一点推测。

1917年，严复曾对当时婚姻习惯的变迁有如下的观察：

> 今日一知半解之年少，莫不以迟婚为主义者。看似于旧法有所改良，顾细察情形，乃不尽尔。盖少年得此可以抵抗父母夺其旧有之权，一也。心醉欧风，于配偶求先接洽，既察姿容之美恶，复测性情之浅深，以为自由结婚之地，二也。复次，凡今略讲新学少年，莫不以军国民自居，于古人娶妇所以养亲之义，本已弃如涕唾。至儿女嗣续，尤所不重。则方致力求进之顷，以为娶妻适以自累，且无端假不知谁氏女子，以一与之商终身不二之权利，私计亦所不甘，则何若不娶单居。他日学成，幸而月有百金以上之入，吾方挟此遨游，脱然无累……孰与挟一伉俪，而啼寒号饥，日受开门七件之累乎？此其三也。用此三因，于是今之少年，其趋于极端者，不但崇尚晚婚，亦多傫然不娶。[1]

这封信写在“五四”新文化运动发端之际，陈独秀、胡适等人的影响还没有开始。严复所描写的情况好像已流行多年，大概起于清

---

[1] 《严幾道与熊纯如书札节录》第五十四，收在《严幾道晚年思想》，香港，崇文书店影印本，1974年，105－106页。按：据《严复合集》4（台北，辜公亮文教基金会，1998），这是《与熊纯如书·六十三》，写于民国六年旧历十二月初七，西历已在1918年初，见页1120－1121。

末民初之际。这段话中透露出两个重要的事实：第一，是这些“新学少年”在西方的影响（欧风）之下已开始要求谭嗣同所说的“自主之权”；这一“自主之权”首先便表现在婚姻自由上面。第二，自主的先决条件是经济独立，因此这些“新学少年”在学成就业之前都不肯结婚。严复根据这两个事实来解释当时一部分“新学少年”晚婚甚至“不娶”的风气，是相当可信的。我们从这两个事实更可以推断，到了民国初年，至少大城市中已出现了家族本位向个人本位转变的社会现象；无论就价值观念或经济状况说，青年人已颇有倾向于自立门户的了。我们虽无法确知这一现象普遍到什么程度，但它既已引起严复的关切，则至少不会是偶然的孤立事件。这一现象自然不能让“五四”的新思潮来负责，它毋宁构成了新思潮兴起的一种历史背景。严复在1918年提到夏曾佑（穗卿）和他的儿子夏元瑮之间的情形。他说：

> 穗卿……现在京师住兵马司中街，教育部尚有一二百元月薪。其子元瑮在大学校，月俸颇优，然其父无涉也。[1]

这是一个实例，说明20世纪初中国知识界父子异居分财的情况。夏曾佑是清末新学的一位先驱，其子元瑮则是科学家，其时任北大理科学长。严复的口气似乎责备夏元瑮在父子之道方面有所不足，但无论真相如何，这种父子关系也决不可能是“五四”新思潮所造成的。相反的，这个例子可证明“五四”时代中国的家族制度事实上已发生变化。

---

[1] 《严幾道与熊纯如书札节录》第六十二，120页。

严复所批评的现象大概以北京为限，让我们再举四川成都为例。据李璜的回忆，自清末川江下游轮船行驶之后，与外省交往日趋便利，新的观念也随之涌人四川，使成都的土风土习都为之一变。他说：

> 青年知识分子在清末民初，敢违亲旨，而私自逃往上海、北京读书者，在成都，已成为风气。那一时期，不但父兄之教不严，子弟之率不谨，而且父子之间，因思想冲突，而引起家庭纠纷，即后来之所谓“家庭革命”，也已喧腾众口，认为是人伦大变的。[1]

李璜还记述了他所亲见的吴虞在1910年因和他的父亲打架而对簿公堂的故事。由于名教下的舆论偏袒父亲，吴虞竟印发传单暴露他的父亲在家中的种种丑行。这便是“五四”时代“打倒孔家店”的起源。[2]最后李璜告诉我们，“家庭革命”这个名词，远在“五四”的八九年以前便已在成都流行了。这个例子说明，清末商业的发展(长江轮船)把新观念带到了成都，终于引发了“家庭革命”。

古人说，一叶落知天下秋，上面所引北京、成都两处的事例虽不完备，但已足以说明中国伦理秩序的解体早在清末民初便开始了。西方经济和思想的人侵则是导致此一解体的主要力量。陈寅恪在《王观堂先生挽词序》上说得很透彻：

---

[1] 李璜《学钝室回忆录》，台北，传记文学出版社，1973年，11－12页。

[2] 关于吴虞的“家庭革命”，现有《吴虞日记》(四川人民出版社，1984年)提供了第一手的资料。请参看小野和子《五四时期家族论の背景》第三章第一节，京都，同朋社，1992年出版，67－86页。

> 吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓Idea者。若以君臣之纲言之，君为李煜亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为郦寄亦待之以鲍叔。其所殉之道，与所成仁，均为抽象理想之通性，而非具体之一人一事。夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用；其所依托以表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存……近数十年来，自道光之季，迄乎今日，社会经济之制度，以外族之侵迫，致剧疾之变迁；纲纪之说，无所凭依，不待外来学说之掊击，而已消沉沦丧于不知觉之间；虽有人焉，强聒而力持，亦终归于不可救疗之局。[1]

陈寅恪此说虽颇带社会经济决定论的色彩，但是如果仅仅用来解释三纲六纪的解体，则显然是有效的。以通常的事理推之，帝制消失之后，君为臣纲之说自然无所依托；父权与夫权制度崩溃之后，父子、夫妇两纲也失去了依据。大家族制度瓦解之后，六纪中诸父、兄弟、族人、诸舅四纪便不免名存实亡；学校制度变革之后，"师长有尊"的观念已失去普遍的意义；整个社会结构变迁之后，朋友之纪也不可能维持"货则通而不计，共忧患而相救，生不属，死不托"那样高的理想了。

我们在上面讨论了传统伦理秩序的解体与社会经济制度的变迁密切相关，不尽出于思想的影响，而且早就始于"五四"之前。但这并不是否认"五四"在这一方面的巨大作用。根据历史资料，我们

---

[1] 《寒柳堂集》附录《寅恪先生诗存》，上海古籍出版社，6－7页。

现在可以把这个作用比较具体地归纳成两点：第一，19世纪末叶以来，许多人早已在思想上或实际生活上不断冲击着名教纲常的堤防。由于这些冲击是个别的、孤立的、断断续续的，所以它们仅造成了一些缺口，整个堤防依然存在。“五四”新思潮的作用则是把这个堤防全面冲破了。但如果不是堤防已先有缺口，恐怕“五四”的反名教运动也未必能那么轻易而迅速地取得成功。第二，“五四”新思潮的另一个重要作用是使反抗名教纲常完全合法化了。在“五四”以前，反抗名教纲常的事件也时时有之（事实上，在历史上也没有断过），但反抗者的结果照例是很悲惨的，他们从此在社会上为人所不齿。“五四”以后则不同了，反抗者所得到的同情远比谴责为多，而且同情的一方代表了正流，谴责的一方则成了逆流。以吴虞为例，他在辛亥之前打伤了父亲，被父亲控告他忤逆不孝后，官司虽以和解结束，然而他从此在成都不理于众口。最后成都教育界更宣布他为“名教罪人”，并取消了他的教员资格。他只有仓皇出川了。然而到了“五四”前夕，他在《新青年》发表了许多批判名教纲常甚至“非孝”的文字，不但不再受责难，反而赢得了“四川省只手打倒孔家店的老英雄”的称号。“名教罪人”这时已成为一个被嘲弄的名词，再也没有阻吓人的力量了。正如傅斯年所说的“名教本是罪人，哪有不名教的罪人”。中国人的价值观念已彻底改变了。

“五四”对于名教纲常的冲击自然是巨大的。1919年5月4日的学生运动爆发以后，半年之内中国便出版了四百种白话报刊。[1]新思潮因此也传布到全国各地。中国小学正式有男女同学和大学招收

---

〔1〕 可看 Chow Tse-tsung: *The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in Modern China*, Harvard University Press, 1960, pp. 176 – 182.

女生也都是在“五四”以后才开始的。1922年全国受高等教育的女子，除教会学校外，已有665人。这是“五四”时代提倡“妇女解放”的一项重要成就。[1]

但是以中国之大，“五四”新思潮究竟冲击了多少传统的大家庭，以致导发了“家庭革命”，则至今还是一个无法回答的问题。首先我们必须指出，首当其冲的主要是城市中受过教育的中上层社会，包括知识分子和工商阶层；其次，大概靠近交通要道的农村中的乡绅地主家庭也不免受到波及，如果他们有子女在城市读书的话。至于绝大多数不识字的农民，我们还不知道有过受“五四”影响而发生“家庭革命”的实例。小说家、戏剧家写暴露大家庭黑暗的作品也都是以中上层社会为背景。而且即使是中上层的社会，也并不是所有大家庭的子女都被名教纲常压迫得喘不过气来，以致人人都非反叛不可。萧公权的经验提供了一个相反的例子，他的父母都死得很早，但他的成长反而得力于旧式大家庭的制度。他晚年回忆说：

> 一个人的性格和习惯一部分（甚至大部分）是在家庭生活当中养成的。上面提到的尊长和弟兄在不同时间，不同环境，不同方式之下，直接地或间接地，有意地或无意地，给予我几十年的“家庭教育”，奠定了我向学及为人的基础。五四运动的健将曾经对中国旧式家庭极力攻击，不留余地。传统家庭诚然有缺点。但我幸运得很，生长在一个比较健全的旧式家庭里面。其中虽有不能令人满意的地方，父母双亡的我却得着“择善而从”的机会。因此我觉得“新文化”攻击旧家庭有点过于

[1] 陈东原《中国妇女生活史》，387－392页。

偏激。人类的社会组织本来没有一个是至善尽美的，或者也没有一个是至丑极恶的。“新家庭”不尽是天堂，旧家庭也不纯是地狱。[1]

这是一个亲历了新旧文化交替的人的持平之论。不用说，“比较健全的旧式家庭”在“五四”前后依然是存在的。总之，在过渡时代，每个人的早年遭遇不一样，因此对于旧式家庭的感受也因人而异。“五四”健将批判旧家庭制度特别激烈的往往有个人的背景，吴虞即是一例。傅斯年写《万恶之原》和顾颉刚写《对于旧家庭的感想》（《新潮》）也都曲折地反映了个人的遭遇。[2]由于只有受了委屈的人才会呐喊，而没有痛苦经验的人则保持缄默，所以在“五四”时我们往往只听到前者的声音。我们似乎也不宜把“五四”反名教纲常在实际生活中所发生的作用估计得过高。“家庭革命”的泛滥，以全中国的范围来说，恐怕还是有限度的，虽然它在新文化运动中的主流地位不容置疑。

最后，我愿意再举通俗文化中的一个例子，以说明“五四”纲常批判的影响并不如一般想像中那样地无远弗届。1917 年，陈独秀在北京神州学会讲演，曾指出：

一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的恶习。城里人家大门对联，用“恩承北阙”、“皇恩浩荡”字样的，不在少处。乡里人家厅堂上，照例贴一张“天地君亲师”的红纸条。

---

〔1〕《问学谏往录》，台北，传记文学出版社，1972 年，13 页。

〔2〕Vera Schwarcz: *The Chinese Enlightenment, Intellectuals and the Legacy Of the May Fourth Movement of 1919*, University of California Press, 1986, pp. 110 – 112.

> 讲究的还有一座“天地君亲师”的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。[1]

当时正离袁世凯帝制的失败不久，而再过两个月（7月1日）便是张勋的复辟，所以陈独秀特别关心民间的旧思想对于国体有不良的影响。其实，天、地、君、亲、师这五个字非常简单扼要地表现了中国一般人的价值系统。如果把这五个字仅仅看作是君权的护符，那便不免过于低估它的意义了。吴虞在前引《读荀子书后》一文中也专门讨论过这五个字的起源。他说：

> （荀子）《礼论篇》曰：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君、师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君师。是礼之三本也……”此实吾国天、地、君、亲、师五字牌之所由而立。[2]

吴虞的溯源工作是不错的，但他的评论仍偏重在君主政体和家庭制度互相依附上面，而一切归咎于儒家思想。先师钱宾四先生晚年也谈到这五个字。他说：

> 天地君亲师五字，始见荀子书中。此下两千年，五字深入

〔1〕陈独秀《旧思想与国体问题》，刊于《新青年》第三卷第三号，1917年5月1日，3页。
〔2〕《新青年》第三卷第一号，1页。

人心，常挂口头。其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大，自可想象。[1]

我觉得钱先生从中国文化、中国人生的传统上去认取这五个字的意义与价值，其观点是较为全面的。记得在钱先生逝世前的两三年，有一次在素书楼谈话，他曾问我这五个字连成一句，悬挂在家家户户的厅堂上究竟是什么时候开始的。我当时说，我还没有在正式文献中，包括笔记和小说，发现过这五个字。不过据我的推测，大概不会太早，应该是在清代才流行的。两年前我读《容肇祖集》，偶然发现容氏所引清初廖燕（1644—1705）《续师说一》一文中有下面这一段话：

宇宙有五大，师其一也。一曰天；二曰地；三曰君；四曰亲；五曰师。师配天地君而为言，则居其位者，其责任不綦重乎哉！[2]

看廖燕的语气，天地君亲师为宇宙“五大”已是当时流行的观念，也许其起源还可上溯到明代。但是从廖燕不厌其烦地顺序列举这五个字的情况来说，则此五字此时恐尚未普遍在民间悬挂。（参看附录《“天地君亲师”的起源》）

这五个字，两千多年来深入中国人心中是不成问题的，但是其中君亲两个字的次序则是有争论的。依荀子的原文说，先祖应该在

[1] 钱穆《晚学盲言(上)》，台北，东大图书公司，1987 年，377 页。
[2] 《容肇祖集》，济南，齐鲁书社，1989 年，667 页。

先，君师为连类应该在后。而且据近人研究，从魏晋到南朝这三百多年间，礼家的持论大致都是以父在君先，一直要到唐初，由于唐太宗的干预，才勉强纠正了过来。〔1〕但问题尚不止此，唐代儒家定丧服制度，父仍重于君。〔2〕可见帝王的权威并不能完全压住礼学专家之间的公论。这样看来，天地君亲师五字的决定版大概确实是明清时代君权空前高涨下的产品，但通二千余年以观，其意义则决不能简单地解释成专为便于帝王专制而设。无论君亲的先后怎样安排，过去中国民间确信宇宙间有此五大价值。正由于民间接受了这个系统，"五四"时代陈独秀、吴虞的大声疾呼并不能立刻把这个观念"完全洗刷得干干净净"。抗日战争期间（1937—1945），我在安徽潜山的乡下住了整整八年，每年正月初一，许多人家都用红纸写五个大字悬挂在中堂上。不过这五个字已换了其一，即"天地国亲师"。这当然是因为民国时代无"君"了。这一字之易象征了现代化，然而宇宙五大仍存则说明传统的价值观念也不是旦夕之间便能完全转化过来的。

总的说来，在中国现代史上，"五四"是价值观念转变的关键时代。这是由于知识分子自动自发并且有意识有系统地进行了"重新估定一切价值"的巨大努力。"五四"的知识分子不但彻底冲击了传统的价值系统，而且也引进了许多新的价值，如民主、科学、自由、人权之类。这些新的价值为什么在七十多年之后仍然是中国大陆上知识分子追求的目标，我们在这里已不能讨论了。"五四"以来新价值尽管名目繁多，但从根源上说，都可以归系到一个中心价值上，即个人的自作主宰；这是从谭嗣同、梁启超，到蔡元培、早期的鲁

---

〔1〕 唐长孺《魏晋南北朝君父先后论》，收在《魏晋南北朝史论拾遗》，北京，中华书局，1983 年，233－248 页。

〔2〕 章炳麟《国学略说》，孙世扬校录，香港，寰球文化服务社，1972 年，86 页。

迅（如《文化偏至论》，见《全集》第一卷，《坟》，页38－54），和陈独秀、胡适等所共同提倡的。然而这决不是说，他们所向往的是西方式的个人主义，而置国家民族的大群于不顾。相反的，他们都是在建立新的群体秩序这一大前提之下，倡导个性解放、个人自主的。中国文化的传统本偏于群体论——今天西方人称之为communitarianism；与西方近代主流文化之偏于个体论——individualism——恰成鲜明的对照。"五四"的领袖虽然鼓吹西方文化，但是由于他们自幼受中国传统的熏陶，毕竟摆脱不掉那根深蒂固的群体意识。胡适一向被人看作是个人主义者，但是我们只要一读他的《不朽——我的宗教》和《非个人主义的新生活》两文（都收在《胡适文存》第一集第四卷），便不能不修改这个流行的误解。《胡适的日记》[1]第八册1929年4月27日写道：

> 傅孟真说：孙中山有许多很腐败的思想，比我们陈旧多了，但他在安身立命处却完全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物。我们的思想新，信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人……孟真此论甚中肯。

这是很深刻的自我解剖，其含义是丰富的。所谓"安身立命之处"即是现代西方人所说的"终极关怀"（ultimateconcern），也就是价值的根源。

陈独秀一生尤其负天下重谤，好像他是破坏一切秩序的人。但

[1]《胡适的日记》，台北，远流出版公司，1990年。

是他在1921年6月1日出版的《新青年》上发表了一篇《青年的误会》，让我摘引几句在下面：

> 教学者如扶醉人，扶得东来西又倒。现在青年的误解，也和醉人一样……你说不可埋头读书，把社会公共问题漠视了，他就终日奔走运动，把学问抛在九霄云外。你说婚姻要自由，他就专门把写情书寻异性朋友做日常重要的功课。你说要打破偶像，他就连学行值得崇拜的良师益友也蔑视了。你说学生要有自动的精神，自治的能力，他就不守规律不受训练了。你说现在的政治法律不良，他就妄想废弃一切法律政治。你说要脱离家庭压制，他就抛弃年老无依的母亲。你说要提倡社会主义、共产主义，他就悍然以为大家朋友应该养活他。你说青年要有自尊底精神，他就目空一切，妄自尊大，不受善言了……长久这样误会下去，大家想想，是青年进步还是退步呢？[1]

这时离他创建中国共产党只有一个月了，但我们能说他的意识深处已完全洗净了传统的价值观念吗？

从“五四”到1949年之间，中国社会上的价值观念一直在自然的转化之中，没有再发生突破性的变动。但中国在20、30年代，先是因西方势力（主要是英国）的横行面激发了民族意识，稍后更由于日本军国主义的逼迫而亡国的危机一天比一天深化，群体的存在问题终于淹没了个体自主的问题。胡适在1933年曾将中国现代的思想发展划分成两个阶段：从梁启超到《新青年》，大致是侧重个人的解

[1] 《新青年》第九卷第二号，《随感录》栏，2－3页。

放；1923年以后，中国思想进入“集团主义”（collectivism）时代，“无论为民族主义运动，或共产革命运动，皆属于这个反个人主义的倾向”。[1]胡适以1923年为分水线，当然是因为第二年（1924年）便是国民党改组，“一党专政”、“统一思想”的格局在中国成立了。一个以“革命”为借口的新“名教”已大有继传统名教而起的趋势。[2]

从社会史的观点看，“五四”以后中国传统的民间社会正开始向现代的公民社会转化；中国人的价值观念也在随着这个转化而不断地调整。假以时日，社会结构和价值意识之间的互动也许能在中国创造出一个新的局面。这一过程必然是缓慢的，因为价值意识一方面渊源于传统，一方面植根于生活的实践，不是少数人可以凭空创造而强加于整个社会的。只要社会本身有其相对的独立性——相对于国家（state）的权力而言，价值观念的变迁也自然会找到它自己的轨迹。

---

[1] 《胡适的日记》第十一册，1933年12月22日。

[2] 参看胡适在1928年所写的《名教》一文，收在《胡适文存》第三集第一卷。

附："天地君亲师"的起源

1937年抗日战争爆发之后，我随伯父一家从安庆移居祖籍潜山县的官庄乡，一直到九年以后（1946年夏天），我才重回城市。这九年的乡居在我个人的生命史上是一个很重要的阶段。我虽然因此而失去了受现代学校教育的机会，但却能在前现代的社会和文化中度过童年和少年时代，亲身体认到中国传统的内在意义。现在回想起来，不能不说是一种特殊的幸运，因为这种直接从生活体验中得来的知识，决不是任何书本上可以获得的。如果我今天对中国传统的价值观念还有一点真切的了解，那便是受了这九年乡居生活之赐。

我这样说，是因为我的故乡——潜山官庄——是一个十足的穷乡僻壤，当时和现代文化是处于完全隔绝的状态。我相信我当时所见到的官庄乡，和一两百年以前的情况并没有本质上的差异，不过更衰落、更贫困而已。在精神面貌上，官庄几乎相当完整地保持了中国的传统，这里没有新式学校，偶尔有一两处私塾，教的也还是《三字经》、《古文观止》、《四书》之类的东西。通俗化的儒、释、道仍然支配着乡人的信仰和行为。最具讽刺意味的是陈独秀这位"五四"健将是怀宁人，和潜山是紧邻，但我第一次听到他的名字是因为有人说他写下了"父母有好色之心，无得子之意"这两句大逆不道的话（这

当然是借用了王充的说法），又曾公开提倡"万恶孝为首，百行淫为先"。可见城市知识分子歌颂了几十年的"五四"新文化根本没有涉足我们的乡间。我现在写这篇谈"天地君亲师"的小文，原因便在五十多年前的乡居时代。

1938年的旧历年，我第一次看见伯父写大批的红纸春联，其中有一条幅是"天地国亲师"五个大字，那是贴在放祖先牌位的厅堂中间墙上的。伯父又向我解释，这五个字原来是"天地君亲师"，不过现在已没有皇帝了，所以"君"字改成了"国"字。这一字之改虽然也透露了一点"现代化"的痕迹，但整个价值系统的结构显然原封未动。这五个字正是"五四"前夕陈独秀所要彻底铲除的。他说：

> 一般社会应用的文字，也还仍旧是君主时代的恶习。……乡里人家厅堂上，照例贴一张"天地君亲师"的红纸条。讲究的还有一座"天地君亲师"的牌位。这腐旧思想布满国中。所以我们要诚心巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。[1]

我现在不准备讨论这五个字的文化意义，而愿意做一点历史探源的尝试，即"天地君亲师"的红纸条怎样开始在中国社会上流行起来的。"五四"时代那位号称"只手打倒孔家店的老英雄"吴虞，曾对这个问题作过一点溯源的工作，他在《读荀子书后》中说：

> 《礼论篇》曰："礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，

[1] 陈独秀《旧思想与国体问题》，《新青年》第三卷第三号，3页，1917年5月1日。

类之本也；君、师者，治之本也。无天地，恶生？无先祖，恶出？无君、师，恶治？三者偏亡焉，无安人。故上事天，下事地，尊先祖而隆君、师。是礼之三本也"。此实吾国天、地、君、亲、师五字牌之所由而立。[1]

从思想的实质说，天地君亲师确已包括在上引《荀子·礼论》篇之中。先师钱宾四（穆）先生也说：

天地君亲师五字，始见荀子书中。此下两千年，五字深入人心，常挂口头。其在中国文化、中国人生中之意义价值之重大，自可想象。[2]

但这还不够解答这五个字究竟什么时候才变成红纸条，贴在厅堂上的。大概在钱先生逝世前的两三年，他也曾在素书楼问过我这个问题。我当时还没有注意到文字记载，只能说：也许不会太早，大概是从清代开始的。经钱先生这一问，我儿时的记忆一下子复活了，从此我便留心寻找文献上的根据。但这像大海捞针一样，是无从有计划地搜集的。最近一两年内，我在浏览文集、笔记之余，居然碰到了几条线索，虽然不完不备，不妨先写出来，以供有心人的继续考索。清初廖燕（1644—1705）在《二十七松堂集》卷十一《续师说》中说：

---

〔1〕《新青年》第三卷第一号，1页，1917年3月1日。
〔2〕《晚学盲言（上）》，台北，东大图书公司，1987年，377页。

宇宙有五大，师其一也。一曰天；二曰地；三曰君；四曰亲；五曰师。师配天地君而为言，则居其位者，其责任不綦重乎哉！

我所看到的《二十七松堂集》是日本柏悦堂文久二年（1862年）刊本，文末又有魏礼（和公，1629—1695）的评语云：

天地君亲师五字为里巷常谈，一经妙笔拈出，遂成千古大文至文。

魏礼的评语尤其重要，他指出这五个字是"里巷常谈"，可见清初已颇为流行。则此五字连用不始于清代，也许要上溯至明代。然而我们还是不知道它在什么时候写出来供在厅堂上的。后来我终于在张履祥（1611—1674）的著作中找到了一条明确的证据。张氏《丧祭杂说》云：

家礼祠堂之制则贵贱通得用之。乃吾乡千百家无一也。……惟家设一厨曰家堂，或于正寝之旁室置之，或悬之中堂而已……其稍知礼者，则立一主曰：家堂香火之神，或曰：天地君亲师，而以神主置其两旁。[1]

这就是后来陈独秀所见到的制度了。据《全集》的《编年诗文目》,《丧祭杂说序》成于崇祯庚辰十三年（1640年），则这个制度至少

[1] 《杨园先生全集》卷十八，台北，中国文献出版社影印本，1968年，348页。

在明末已流行。但看张履祥的语气，还不是家家户户都立此五字的牌位或“红纸条”的。

我们现在还不能确知“天地君亲师”起源的上限，但是我偶然发现了一条记载，可以证明它不能早于13世纪中叶。南宋的俞文豹在《吹剑三录》中说：

> 韩文公作《师说》，盖以师道自任，然其说不过曰：师者所以传道、授业、解惑也。愚以为未也。记曰：天生时、地生财、人其父生而师教之，君以正而用之。是师者固与天地君亲并立而为五。夫与天地君亲并立而为五，则其为职必非止于传道、授业、解惑也。[1]

《吹剑三录》俞序作于淳祐八年戊申（1248年），此文所引“记曰”出于何书尚待考，因为它和荀子之说及《国语·晋语》“民生于三”之说都不同。但俞氏无疑是最早提出“师”与“天地君亲”当并列而为五之一人。此时“天地君亲师”不但未成为制度，而且也还没有形成“里巷常谈”。这是可以断言的。

最后，我要补充一句，魏礼说“天地君亲师”是“里巷常谈”，确是一针见血的话。这五个字是在民间逐渐发展出来的，而且重点也未必一定放在“君”上面。俞文豹所特尊的其实是“师”。《水浒传》宋江在将吃“板刀面”时也说：“为因为我不敬天地，不孝父母，犯下罪责”（第三十六回，金圣叹批改本），便包括“天、地、亲”三者。林冲火并王伦之后，要吴用坐第二把

---

〔1〕 台北世界书局辑《宋人札记八种》本，1963年，69－70页。

交椅，说“学究先生在此，便请做军师”，这也是“尊师”的明确表现。可见宇宙五大，梁山泊已承认其四了。今天无论研究中国的上层文化和民间文化，天地君亲师所代表的价值系统还是值得我们注意的。

现代儒学的回顾与展望

——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展

儒学在传统中国的影响是无所不在的，从个人和家庭的伦理到国家的典章制度都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看，儒学的具体成就主要在于它提供了一个较为稳定的政治和社会秩序。但是自19世纪中叶以来，中国突然进入了一个前所未有的变局，维持了两千年以上的儒家秩序开始解体了，儒学的中心地位也随之发生了动摇。依照一般的看法，清末的知识分子，无论是变法派还是革命派，虽然还沿用着儒家的语言，事实上已逐步越出、甚至叛离了儒家的传统。这是20世纪中国儒学出现严重危机的根源所在。

本文试图从历史的角度说明儒学在近代的解体过程，并进而展望儒学在现代政治社会秩序的重建方面可能发挥什么样的效用。所讨论的范围以政治、社会思想为限，不涉及形而上学或宇宙论，以求论旨明晰。

一、现代儒学与内在批判

关于中国现代史上所谓反儒学运动的起源，我们一向似乎有一个未经详细研讨的假设，即西方思想的侵入直接导致儒学的解体。这一假设虽有事实上的根据，但不免引起一种误解，以为反儒学的运动完全是从外面来的。“五四”以后，由于新文化的倡导者多视儒学为民主与科学的障碍，这一误解更加扩大了。

我现在想提出另一个观点，即儒学的批判是从内部开始的。不仅晚清如此，“五四”初期也是如此。晚清对儒家政教礼俗正式加以评论的大致有两派：一派是今文经学家，如康有为和他的追随者谭嗣同、梁启超等，另一派则是古文经学家如章炳麟、刘师培诸人。他们虽然都受到不同的西方观念的冲击，但显然并未意识到是站在西方思想的立场上进行反儒学的活动。相反的，他们正自诩能发掘儒学的原始精神，不过借外来的观念加以表述而已。以谭嗣同为例，他在《仁学》中对三纲五伦之说施以最激烈的攻击。但他并不责备孔子、子思、孟子，而归罪于荀子之“法后王、尊君统”。他接受了康有为建立“孔教”的主张，把原始儒学加以无限的扩大，以为道、墨、名、法各家都可以包括在“孔教”之中。[1]当时的守旧学人对今文学派持有一种普遍的批评，即认为康、谭诸人事实上是“用夷变夏”，但是在他们自己的想法中，他们是从儒学的内部来进行革新的工作。

---

〔1〕 见《仁学》第三十七至四十诸节，收在蔡尚思、方行编《谭嗣同全集》，北京，中华书局，1981年，下册，348－354页。

古文经学一派的章炳麟、刘师培最初也是一方面攻击儒学的流弊，另一方面则发挥他们所尊信的儒学原始精神。所以他们的立场也和今文经学派一样，属于内在的批判。章氏早年有《尊荀》、《儒术真论》诸文[1]；刘氏也指斥秦、汉以来的儒者“曲学媚世，以献媚人君”，以致“伪学之行，厄千年而未革”[2]。章、刘两人在日本期间都读了不少当时社会科学的著作，因此他们往往以西方观念与中国经典相印证，刘氏《中国民约精义》，尤其是一本有广泛影响的著作[3]。章炳麟1904年在东京出版的“重订本”《訄书》中，增加了一篇《订孔》专文，公开批评孔子，似乎已从“内在批判”转为“外在批判”。但深入研究，即可知他仍未完全放弃儒家的立场[4]。这时他在政治上已与康有为彻底破裂，决心走“排满”、“革命”的道路。而康氏当时正在提倡“孔教”，章氏针对这一情况才有“订孔”之作。他在1922年6月给柳诒征的信中说：“鄙人少年本治朴学，亦唯专信古文经典，与长素（按：康有为号“长素”）辈为道背驰，其后深恶长素孔教之说，遂至激而诋孔。中年以后，古文经典笃信如故，至诋孔则绝口不谈。”[5]我们比较章氏的《检论》（1914年）和重印本《訄书》，便可知他在此信中所说的是真话，并非如一般人所云，他在中年以后思想落伍，因此不再继续反儒学了。通观章氏一生的思想变迁，他始终只是一个儒学

---

〔1〕 现已收入汤志钧编《章太炎政论选集》，北京，中华书局，1977年，上册，116－125页。

〔2〕 见《读书随笔·理学不知正名之弊》，收在《刘申叔先生遗书》，台北，华世出版社影印本，1975年，第四册，2213页。

〔3〕 《中国民约精义》共三卷，收在《遗书》第一册，676－713页。

〔4〕 关于“重订本”《訄书》的考证，可看汤志钧编《章太炎年谱长编》，北京，中华书局，1979年，上册，光绪二十八年壬寅条，143－150页。

〔5〕 《致柳翼谋书》，收在《政论选集》，下册，764－765页。

的“内在批判者”。[1]

今古文经学是晚清儒学的两个主要流派。现在这两派中的领袖人物都要借重西方的观念来阐明儒学的现代意义——包括对儒学中不合时宜的部分的批判，这是一个值得注目的历史现象。如果我们承认现代反儒学的运动最初源于儒学的“内在批判”，那么，儒学吸收西方思想这一事实也许可以看做是出于它本身发展的一种内在要求，并不是“用夷变夏”这个简单的公式所能解释得清楚的。

为了进一步说明这个问题，我们必须对当时今古文两派所共同接受的西方思想作一简略的回顾。经过一再的斟酌，我想提出以下三个较具代表性的论点：

第一，抑君权而兴民权。无论是主张君主立宪的今文派或共和革命的古文派在这一点上是完全一致的。康、梁等虽主君主立宪，但其君为虚位，故权仍在民。至于怎样才能兴民权，则问题甚为复杂。康、梁似乎认为代议制的国会可为民权的保证。但梁启超和谭嗣同在长沙办时务学堂时期，都曾表示过另一种意见，认为在兴民权之前，最好是先兴绅权，因为一般人民的知识程度太低，还不能立即行使他们的权力。如果依照梁启超在《变法通议》(1896年）中所论，创立新式学校显然是兴民权的先决条件[2]。所以梁启超在论及议院与民权的关系时，特别强调“强国以议院为本，议院以学校为本”[3]。谭嗣同提倡地方上的绅权也是因为绅权有助于学校的创建[4]。

---

[1] 关于此一问题的最明显的证据是他在1913年所撰《自述学术次第》，此文收在《太炎先生自定年谱》，香港，龙门书店排印本，1965年，53－68页。

[2] 见《变法通议·学校总论》，收在《饮冰室文集之一》，14－21页(《饮冰室合集》，北京，中华书局重印本，1989年)。

[3] 见《古议院考》，《文集之一》，96页。

[4] 《上欧阳中鹄书》十四，《谭嗣同全集》，下册，471页。

章炳麟也是民权的积极倡导者，但是他不信任西方的代议制。在《代议然否论》一文中，他对于保障民权的设计有两点最值得注意：其一是“民有集会、言论、出版诸事……一切毋得解散禁止”。这是今天人人都知道的言论与结社的自由，但他无疑是最早重视这些基本人权的中国学者之一。其二是他在行政、立法、司法三权之外，特别加上了学校一权：“学校者使人知识精明。长官与总统敌体，所以使民智发越。”[1]这个四权分立的设计显然有中国的背景，孙中山五权宪法中的考试权也许和章氏这一观点有关。我们略其枝节，观其大体，章氏通过学校以开民智而兴民权的主旨仍和谭嗣同、梁启超同其趋向。

第二，兴学会。清末之有学会由康有为始倡。如他在1895年所创立的北京和上海强学会，影响尤大。但随着变法运动的发展，康氏门徒对学会的认识也逐渐深化。梁启超在《变法通议·论学会》中便将学会的功能大加扩充，欲使天下各行各业的人都出于学会。他主张学会一方面与各国学会常通音问，另一方面又邀请“寓华西士”入会，因此学会也是一种国际性的组织[2]。1897年梁氏与谭嗣同在湖南参加了南学会的组织。由于此会的创设颇得力于地方绅士的支持，他们这时很想利用学会来发展地方自治，以分政府的权力。所以梁氏有“欲兴民权，宜先兴绅权；欲兴绅权，宜以学会为之起点”的论点[3]。谭嗣同更明白地指出，地方官只是“过客”，即使贤明也不应“尽操其主人之权”。故他主张，议事之权应当操在绅士所组织的学会手中，使学会具“议院”的功能，此之谓“平权于

---

[1] 收在《政论选集》上册，以上两点见464－465页。

[2] 《文集》之一，33－34页。

[3] 梁启超《上陈宝箴书》，见《戊戌政变记·附录二》，《合集》本，《专集》之一，133页。

学会"[1]。南学会的《章程》并有"官绅士商，俱作会友"一条[2]，更可见他们重视社会力量尚在政府权威之上。

对于兴学会之举，章炳麟曾写了一篇《论学会大有益于黄人，亟宜保护》的文章，刊在《时务报》第十九册上，响应梁启超的《变法通议》。他也认清了立学会之事"政府不能任，而士民任之"[3]。他不但坐而言，并且起而行，1897年即与宋恕、陈虬等友人共同创设了兴浙会。甚至当时古文经学的大师孙诒让也十分推服梁氏的《变法通议》，而《变法通议》的主眼便在学会与学校，可知在这一问题上今古文两派之间并不存在根本的分歧[4]。

第三，个人之自主。自严复畅论自由与平等之旨并介绍穆勒《群己权界论》以来，个人之自主的意识渐渐在晚清思想界发生影响。康有为《大同书》与谭嗣同《仁学》都以自由和平等为立说的主要根据。谭氏"冲决纲常之网罗"便是从个人的立场上出发的。在他看来，五伦之中只有朋友一伦合乎平等、自由的原则，因为在朋友交往中，个人可以"不失自主之权"[5]。后来梁启超的《新民说》主要也在发挥个人独立、自由、自尊的观念。所以在"论权利思想"一节中梁氏说："一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。"[6]

在个人自主的问题上，章炳麟比康、谭、梁诸人更为彻底。他

---

[1] 见《治事篇第五·平权》，收在《谭嗣同全集》，下册，439页。
[2] 参看汤志钧《论南学会》一文，收在《康有为与戊戌变法》，北京，中华书局，1984年，218页。
[3] 见《政论选集》上册，12页。
[4] 参看姜义华《章太炎思想研究》，上海人民出版社，1985年，50页。
[5] 《仁学·三十八》，《全集》，下册，350页。
[6] 收在《饮冰室专集》之四，36页。

的无政府主义的倾向使他根本否认任何集体——包括国家在内——的真实性。所以在他看来，国家"有作用而无自性"，"实有自性"则只能求之于个别的人。总而言之，"个体为真，团体为幻"[1]。他又根据戴震"天理"束缚人性情之说，而致疑于现代西方所谓"世界公理"的观念。故说："若其以世界为本根，以陵藉个人之自主，其束缚人亦与言天理者相若。"[2]由此可证"个人之自主"的观念也同为今古文两派所重。"五四"前夕，陈独秀提倡"尊重个人独立自主的人格"，一方面攻击儒家三纲之说，另一方面则强调个人先于国家之义[3]。这正是结合了谭嗣同与章炳麟两家议论所得到的见解。

晚清儒家所接受的西方观念自然不止以上三方面，但在当时中国思想界这三种观念无疑居于中心的位置，而且影响久远，至今未息。依上文"内在批判"之说，晚清儒家毫不迟疑地接受了这些外来的价值，似乎也必须另有其内在的根源，不仅仅是由于救亡图存而追求西化。救亡图存是他们的最原始、最迫切的动机，这一点是不容否认的。但儒家的政治社会思想发展到清代晚期是不是也出现了某些新的倾向，恰好可以与外来的观念互相呼应呢？这是值得我们进一步讨论的问题。

这里我们首先要澄清两点最易发生的误会。第一，晚清儒家往往以中国古籍附会西方的学说与制度，康有为《孔子改制考》、《礼运注》、《论语注》等都是最显著的例子。古文学派中人亦复如此，如刘师培《中国民约精义》及其在《国粹学报》上所发表的文字也极尽附

---

[1] 见《国家论》，收在《章太炎全集》第四册，上海人民出版社，1985年，458页。
[2] 《四惑论》，同上，444页。
[3] 陈独秀《1916年》语，刊于《青年杂志》第一卷第五期，1916年正月号，3页。

会之能事。有人指出他“好以古书证新义，如六朝人所谓格义之流”[1]，这是完全合乎事实的。又如梁启超与章炳麟都坚持中国古代已有“议院”制度，并引汉代“议曹”、“议郎”、“议民”等名目为证[2]。这也是出于曲解或误解。像这一类的附会与格义决不能当作上面所说的“内在根源”。第二，晚清儒家又往往援引清初诸遗老的著作为立论的根据，如黄宗羲《明夷待访录》、王夫之《黄书》、唐甄《潜书》、顾炎武《日知录》之类。由于时代相近，这些明遗民的思想在一定的程度上确发生了接引西方观念的作用。但是谭嗣同、梁启超、章炳麟、刘师培等人在中西互相阐证时仍然免不了附会和曲解。最明显的，黄宗羲《原君》、《原臣》、《原法》诸篇虽持论激切，然而毕竟不能与西方人权、宪法之说等量齐观，更不能说“其学术思想与卢骚同”[3]。不但如此，他们援引明遗民主要是为了激起汉人的反满情绪。所以我们也不能直接把这些遗民的著作当成晚清儒家接受西方观念的内在根据。

我个人深信明清儒家的政治社会思想产生了一种新倾向，而这一倾向则对晚清儒家接受西方观念发挥了暗示的作用。但这并不是说，明清儒家思想中出现了西方式的观念，如民主、人权、个人自由之类。过去许多文化史、思想史研究上的曲解大部分从这种错误的类比而来，例如明清之际发生了“启蒙运动”、清代学术史相当于“文艺复兴”，或明、清以来“资本主义”、“民主”、“科学”已在中国萌芽等等。我所说的“暗示作用”，必须通过一层思想史研究的曲折才能显示出来。

---

[1] 尹炎武《刘师培外传》，收在《刘申叔先生遗书》，第一册，22页。

[2] 见梁启超《古议院考》，《文集》之一，94－96页；章炳麟《訄书·通法第三十一》，上海古典文学出版社，1958年，97－98页。

[3] 刘师培语，见《中国民约精义》卷三，《遗书》第一册，705页。

让我先从前面所指出的三种西方观念——抑君权而兴民权、兴学会、个人自主——说起。晚清儒家两派都肯定这三种观念的价值，并不是因为中国传统中真有“民约”理论或“议院”制度如刘师培、梁启超诸人之所云，而是这些观念背后的思想的基调恰好引起了他们的共鸣。我们细读晚清儒家有关这三种观念的讨论，便不难发现他们处处流露出对政府或国家权力的不信任，他们要把国家或政府的权力尽量收归民间组织和个人的手中。换一个角度看，我们也可以说：他们希望不断扩大民间社会和个人的功能，并使之从国家或政府的压制中解放出来，章炳麟的无政府主义倾向，如《国家论》、《五无论》、《四惑论》诸文中所呈现者，更把这一心态表现得淋漓尽致。但是这一心态并非始于晚清儒家，也不完全源于近代西方。明清儒家的政治社会思想中便已发展出一种大体相近的基调；正是由于基调相近，晚清儒家才能驾轻就熟地接上了上述三种西方观念。在下一节中，我们有必要对明清儒学中这一基调略加阐发。

二、明清儒学的思想基调

明、清是中国君主专制的高峰时代，同时也是中央集权的高峰时代。最先也最直接受到专制和集权的摧残的便是士人。《明史・刑法志二》记载：

> 及（洪武）十八年（1385年）《大诰》成，序之曰：“诸司敢不急公而务私者，必穷搜其原而罪之。”凡三《诰》所列凌迟、枭示、种诛者，无虑千百，弃市以下万数。贵溪儒士夏伯启叔侄

> 断指不仕，苏州人才姚润、王谟被征不至，皆诛而籍其家。寰中士夫不为君用之科，所由设也。其《三编》稍宽容，然所记进士、监生罪名，自一犯至四犯者共三百六十四人。[1]

不但进士、监生在明初遭遇至酷，各地生员也在专制权力的严密监视之下。洪武十五年（1382 年）“颁禁例十二条于下，镌立卧碑，置明伦堂之左。其不遵者，以违制论”[2]。这些禁条中包括生员不许上书建言、不许纠党结社、不许妄刊文字等。换言之，举凡今天所谓言论、出版、结社等自由都在严禁之列。这个明伦堂卧碑的制度也被清朝继承了下来[3]。我们必须明白了这一历史背景，才能了解黄宗羲《明夷待访录·学校篇》为什么特别批评“不仕者有刑”并说出“朝廷与学校相反，不特不能养士，且至于害士”那样激愤的话。黄氏认为学校不仅是“养士”的所在，而且还应该是讨论国家大是大非的舆论机构。他坚持“公其是非于学校”，以彻底改变“天下之是非一出于朝廷”的局面[4]。这一点不但有东林学派与当时内阁互争是非的直接背景[5]，而且更出于源远流长的儒学传统。郑人

---

〔1〕《明史》卷九四，北京，中华书局标点本，第八册，2318 页。

〔2〕同上，卷六九《选举志一》，第六册，1686 页。

〔3〕关于卧碑的简略沿革，可看陈登原《国史旧闻》第三分册，台北，明文书局影印本，1981 年，“太学刻石卧碑”条，212 页。

〔4〕以上引文见《明夷待访录》，万有文库本，7－8 页。

〔5〕高攀龙《泾阳顾（宪成）先生行状》云：“娄江（按：王锡爵）尝一日谓先生曰：近有怪事，知之乎？先生曰：何也？曰：内阁所是，外论必以为非；内阁所非，外论必以为是。先生曰：外间亦有怪事。公曰：何也？曰：外论所是，内阁必以为非，外论所非，内阁必以为是。”见《高子遗书》（文渊阁四库全书本，台北，商务印书馆影印）卷十一，58 页。黄宗羲《明儒学案》卷五八“东林一”（中华书局四部备要本）特录此节于顾宪成条下，可证《明夷待访录·学校》篇论“是非”问题确有时代的背景。

游乡校以议执政子产便是最早的事例。但以我研究所得，黄氏《学校篇》似乎曾受到苏轼的名作——《南安军学记》——的影响。无论如何，苏轼说“古之取士论政必于学，有学而不论政，不取士，犹无学也”[1]。其主要论点是和黄氏完全一致的。所以，《明夷待访录》虽因时代背景不同而言辞激切，但仍然是儒家“内在批判”的产品。

专制与集权下的明、清儒家与朝廷的关系最后沦为相互异化，可以说是事有必至，上引夏伯启叔侄断指不仕及姚润、王谟被征不至已是明证。后来吴与弼、陈献章或应聘而不仕或稍出即归、屡荐不复起，都可使我们窥见其中消息。更值得注意的是《明儒学案》中的领袖人物，在东林诸儒以前，鲜有以陈政事、论治道著称者。在这一方面，明儒不但不能上追北宋范仲淹、王安石、司马光、程颐之流，即使比之南宋朱熹、陈亮等也颇见逊色。试以王阳明而论，他集中奏疏都是讨论具体事务的，只有《乞宥言官去权奸以章圣德疏》涉及治道（正德元年，1506年），但他即因此下诏狱、谪龙场。此外还有一篇《谏迎佛疏》[2]，大可媲美韩愈《论佛骨表》，但此篇“稿具未上”[3]。以阳明《奏疏》与朱子《封事》、《奏答》对勘，其异立见。然而这并不是因为阳明的道德勇气不及朱子，而是两人立身

[1] 见《经进东坡文集事略》卷五二，四部丛刊初编缩本，302－303页。关于这一问题，我曾有一封英文信与狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）有所讨论，见他的《明夷待访录》英文译注（*Waiting for the Dawn. A Plan for the Prince*. Columbia University Press. 1993，pp. 183－184 note 98）。

[2] 见《王阳明全集》，吴光等编校，上海古籍出版社，1992年，卷九，上册，291－292、293－296页。又有《自劾不职以明圣治事疏》，但所论也仅与皇帝个人行为有关。见卷二十八，下册，1016－1018页。

[3] 关于《谏迎佛疏》未上始末可看《全集》卷三十三“年谱一”，“正德十年八月”条。下册，1237－1238页。

的朝廷不同。宋代虽然也是君主专制的政体，但它是“与士大夫治天下”的[1]，而且也以优容士大夫著称于史。

王艮于1520年初谒阳明，纵言及天下事，阳明曰：“君子思不出其位。”王艮又说：“某草莽匹夫，而尧舜君民之心，未尝一日忘。”阳明答道：“舜居深山与鹿豕木石游居，终身忻然，乐而忘天下。”最后王艮又补上一句：“当时有尧在上。”[2]这一段对话似未受到研究者充分注意，其实是有关王学外缘的极重要材料。王艮“纵言及天下事”当然是指政治批评，而阳明则一再阻止他谈下去。我们由此可领悟到阳明的致良知教何以从不直接涉及政治理论，如朱子与陈亮之间的王霸之辩，或陆象山弟兄叹赏孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说[3]。与朱子反复向皇帝陈说“正心、诚意”不同，阳明说教的对象根本不是朝廷而是社会。他撇开了政治，转而向社会去为儒学开拓新的空间，因此替当时许多儒家知识分子找到了一条既新鲜又安全的思想出路。专制君主要使“天下之是非一出于朝廷”，现在

---

〔1〕这是文彦博对宋神宗说的话，见李焘《续资治通鉴长编》，北京，中华书局标点本，1986年，卷二二一，第十六册，5370页

〔2〕见《王心斋先生全集》卷一，《年谱》“正德十五年”条。收在冈田武彦、荒木见悟主编《和刻影印近世汉籍丛刊》，台北中文出版社、广文书局，21页。按之《王阳明年谱》所记两人初晤的对话，与《心斋年谱》完全不同。（《全集》卷三十四，《年谱二》下册，1277－1278页。）这时明武宗听信谗言，正在怀疑王阳明有造反的意图，阳明也不胜其忧愤，至欲“窃父而逃”（见《年谱二》，1270页）。难怪他特别谨言慎行。

〔3〕《象山先生全集》卷三十四《语录》，四部丛刊初编缩本，277页。关于这一段谈话在政治思想上的涵义，可看劳思光《中国哲学史》（三上），台北，三民书局，1981年，398页。贾怀辛也特别注意到这一段话，并指出全祖望补《宋元学案》卷五七《梭山、复斋学案》时，引文有所改易，以避免文字之祸。见“读书札记三则”之三“《宋元学案》对陆九渊一句话的援引”，《中国哲学》第二辑，北京，三联书店，1980年3月，152－154页。王阳明不敢议论及此也许因为他知道“民为贵”一段话是明太祖钦定《孟子节文》中所刻意删除的。参看容肇祖“明太祖的《孟子节文》”，收入《容肇祖集》，济南，齐鲁书社，1989年，174页。

阳明却说："良知只是个是非之心。"[1]而良知则是人人都具有的。这样一来，他便把决定是非之权暗中从朝廷夺还给每一个人了。从这一点来说，致良知教又涵有深刻的抵抗专制的意义[2]。这是阳明学说能够流行天下的一个重要的外缘。

王艮初见阳明时豪气尚盛，故纵谈及于天下事。但是我相信他很快便体悟到阳明的深意，所以六年之后（嘉靖五年，1526年），他写了一篇著名的《明哲保身论》。他说"若夫爱人而不知爱身，必至于烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉"![3]其弦外之音依稀可闻。泰州一派后来以"百姓日用即道"为号召，而特别能深入社会下层，恐怕和阳明这一番点化不无关系。

阳明学以避开政治的曲折方式来抗拒专制，流传既久，其抗拒精神不免流为政治冷感。黄宗羲论顾宪成的东林讲会云：

> 先生论学与世为体，尝言"官辇毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上。至于水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。"故会中亦多裁量人物，訾议国政，亦冀执政者闻而药之也。天下君子以清议归于东林，庙堂亦有畏忌。[4]

顾宪成此处所说的"水间林下，三三两两，相与讲求性命"，主要即

---

[1] 见《王阳明全集》卷三，上册，111页。

[2] 王阳明在《答罗整庵少宰书》中说："夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。"（《全集》卷二，上册，76页）这句话是"良知只是个是非之心"的具体例证。

[3] 《王心斋先生全集》卷四，99页。

[4] 黄宗羲《明儒学案》，上海，中华书局，四部备要本，卷五十八，4页。

指王门传人而言。后人也有视此为阳明学术之病痛者，但不知这也是王学之不得已处。东林儒者不能守王艮“明哲保身”之戒，在明亡前夕奋戈一击，变曲折反抗为公开訾议，终酿成“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”[1]的悲剧，但从王阳明的观点看，东林议政也未尝不可说是“良知之发用”。清儒则以考证为“明哲保身”，即章炳麟所谓“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”。[2]但痿者不忘起，戴震欲以考证明义理，而发为“以意见杀人，咸自信为理”[3]之说，仍不免情见乎辞。清代以考证明义理的最后归宿是康有为的《新学伪经考》与《孔子改制考》，由此而引出戊戌政变的悲剧。再度以“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”闭幕。三百年遥遥相对，适成历史的奇诡。这也是晚清思想基调未变的历史根据之一。

1. 民间社会的组织

现在我们要进一步用几组具体的例证来说明明清儒学的思想基调。东林讲友之一的陈龙正曾说：

> 上士贞其身，移风易俗；中士自固焉尔矣；下士每遇风俗，则身为之移。[4]

陈龙正所说的“下士”无代无之，而且滔滔者天下皆是，可以置之不论。“中士”是佛家所谓“自了汉”，孟子所谓“凡民”，在当时略有

---

[1] 黄宗羲语，见同上《东林学案》序，卷五十八，1页。

[2] 《馗书·清儒》，30页。

[3] 《与段若膺论理书》，收入《戴震全集》，北京，清华大学出版社，第一册，1991年，214页。

[4] 《明儒学案》卷六十，9页。

贬义。“上士”才是他心目中理想的儒家，这是我们今天所说的“创造少数”或孟子所谓“豪杰之士”。《荀子·儒效》说：“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”陈龙正专以“移风易俗”勉“上士”，正可见他的目光所注在下而不在上，在社会而不在朝廷。明儒无论在朝在野多以“移风易俗”为己任，故特别重视族制、乡约之类的民间组织，不但讨论精详，而且见诸行事。明初方孝孺提倡族制最为努力；他把“化天下”的希望寄托在民间自发的健全族制之上，所以他说：“士有无位而可以化天下者，睦族是也。”〔1〕又说：“天下俗固非一人一族之所能变，然天下者一人一族之积也。”〔2〕可见他是从民间的而不是朝廷的立场来看待“天下”的。他又精心设计了一套“宗仪”，大体上近于近代地方自治的制度。他认为这一套制度在“三代之盛”时是由朝廷“达至州里、成于风俗”的，但现在则“久矣其亡而莫之复”，故只能自下而上从民间做起，即所谓“欲试诸乡闾，此为政本”。〔3〕近人萧公权认为方氏似对专制政府失望，因此“以乡族为起点，欲人民先自教养，以代政府之所不能”。〔4〕这个推断是相当合理的。明代另一个著名的宗族自治团体是泰州学派何心隐所建立的聚和堂。据黄宗羲云：

> 何心隐，吉州永丰人……从学于（颜）山农，与闻心齐立本之旨。……谓《大学》先齐家，乃构萃（聚）和堂以合族。身理一族之政，冠、婚、丧、祭、赋役，一切通其有无。行之

---

〔1〕 方孝孺《逊志斋集》，四部丛刊初编缩本，卷十三《宋氏世谱序》，297页。
〔2〕 同上《谢氏族谱序》，298页。
〔3〕 同上卷一《宗仪九首·体仁》，51页。
〔4〕 见《中国政治思想史》，台北，联经出版事业公司，1982年，下册，570页。

有成。会邑令有赋外之征，心隐贻书以诮之。令怒，诬之当道，下狱中。[1]

这个例子不但证明了儒者有意向民间社会开辟活动的领域，而且也显示了专制政府和儒者“移风易俗”之间的紧张关系。

明儒对民间社会的重视更体现在乡约制度上。宋代关中吕氏的乡约经过朱熹的修订之后，在明代得到进一步的发展。根据最近的研究，乡约早已流行于15世纪，而且民间自办者其成绩尚在地方官所倡导者之上，如山西潞州南雄山的仇氏乡约行之三十余年，收效至大。影响所及，名儒吕柟在解州摄行州事时也依其规模而立吕氏乡约。[2]吕氏立乡约虽出于地方官的身份，但其规模取之民间乡约，仍以儒家“移风易俗”为终极之理想[3]。其后王阳明的南赣乡约，及江右王门所闻风而起者，都不得以官办性质视之，如泰州门下的罗汝芳出守安徽宁国府，“以讲会乡约为治”[4]。我们现在还可以看到

---

〔1〕《明儒学案》卷三十二《泰州学案》序，1－2页。关于聚和堂的组织与功能，详见《何心隐集》，北京，中华书局，1960年，卷三所收三篇文字，68－72页。现代研究可看容肇祖《何心隐及其思想》，收入《容肇祖集》，特别是336－345页；Ronald G. Dimberg: *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-Yin*. The University Press of Haiwaii. 1974, esp. pp. 44－47。

〔2〕详见朱鸿林《明代中期地方社区治安重建理想之展现》，刊于韩国《中国学报》第三十二辑，1992年8月，87－100页。

〔3〕吕柟的语录中论及教化、移风易俗的地方甚多，如云：“学者须尽知天下之事，通得天下之情。如在一乡，须使一乡之人可化。纵是愚夫愚妇，亦可与之相接说得话。”（《泾野子内篇》，北京，中华书局，1992年，卷十，91页）“人性皆善，或有隐于田亩者，有隐于商贾者，甚至有隐于杂流者，但无人化之耳，使用人化之，皆可进于道而不废。故欲诸友到处以善诱人，除却下愚则不能。”（同上卷十三，126页）“先生谓后世为政，当以转移风俗为急。善人进，则风俗自淳；风俗淳，则天下百姓阴受其福而人不知。”（同上卷十四，140页）

〔4〕《明儒学案》卷三十四，1页。

他举行乡约的盛况，《近溪子明道录》记载："父老各率子弟以万计，咸依恋环听，不能舍去。"又记诸老幼如何"跃然"、"欢忻"，甚至"皆淫淫涕下"[1]。这些文字即使有所夸张，也仍然反映出罗氏是利用官方的地位来宣扬师门的宗旨。黄宗羲说：

> 近溪舌胜笔，顾盼呿欠，微谈剧论，所触若春行雷动。虽素不识学之人，俄顷之间能令其心地开明。道在眼前，一洗理学肤浅套括之气。当下便有受用；顾未有如先生者也。[2]

泰州一派之所以流传天下，罗汝芳的贡献最大，李贽便是受他影响最深的一个人。

正因为明儒运用乡约制度为社会讲学的媒介而影响深远，专制政府才大起警惕。张居正禁毁书院一部分即由此而起，因为王门弟子的乡约讲会往往以书院为据点。前述罗汝芳的乡约便是在海春书院举行的。入清以后，控制更严，乡约终于沦为政府控制乡村的一种工具了。

2. 富民论的发展

另一组事例足以显示明清儒家的注意力从政治转向社会，这便是他们关于藏富于民的新认识。"不患贫而患不均"一直是儒家在有关财富分配方面的最高指导原则，近代康有为、谭嗣同、章炳麟诸家仍大体遵奉未改。然而明、清儒家也往往流露出另一种关怀，即怎样

---

[1] 《近溪子明道录》和刻影印近世汉籍丛刊本，卷八，379－384页。

[2] 《明儒学案》卷三十四，2页。

在分配公平的大原则下对富户也加以适当的保护。这也可以看作是《周礼》"保富"观念的一种发挥。宋代苏辙认为王安石变法过分损害了富民，因此曾表示过下面的意见：

> （今）州县之间，随其大小，皆有富民，此理势之所必至。所谓"物之不齐，物之情也"。然州县赖之以为强，国家恃之以为固，非所当忧，亦非所当去也。能使富民安其富而不横，贫民安其贫而不匮，贫富相恃，以为长久，而天下定矣。[1]

苏辙以贫富不齐为"理势之所必至"，又公然主张国家应保障富民，使能"安其富"。这在儒家经济思想史上是一个比较新鲜的观点。当时除了其兄苏轼以外，司马光也持论相近，南宋叶适则发挥得更多[2]。但这一新观点的广泛流行却在明代中叶之后，尤其是16、17世纪，似与商人阶层的兴起不无关联[3]。兹就浏览所及，依时代先后，征引诸家议论于下，以见儒学新动态之一斑。15世纪末丘濬借《周礼》"大司徒以保息六养万民"之文，发挥"藏富于民"的观念如下：

> 诚以富家巨室，小民之所依赖。国家所以藏富于民者也。小人无知，或以之为怨府。先王以保息六养万民，而于其五者

---

〔1〕 苏辙《栾城集》，四部丛刊初编缩本，三集卷八《诗病五事》，715页。

〔2〕 关于这一问题，可看叶坦《富国富民论》，北京出版社，1991年，第二章第四节"为富人辩护的新观点"，85－92页。1994年4月23日我曾以本题在东京大学讲演。会后承叶坦女士赠其新著，有助于此文的修订，特此致谢。

〔3〕 参阅余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北，联经，1987年（森纪子日译本《中国近世の宗教精神と商人精神》，东京，平凡社，1991年）。

皆不以“安”言，独言“安富”者，其意盖可见也。是则富者非独小民赖之，而国家亦将有赖焉。彼偏隘者往往以抑富为能，岂知《周官》之深意哉！[1]

这是对传统“抑富济贫”的平均主义思想公开提出质疑。黄绾在16世纪著《明道编》，对此一观点有更透辟的发挥。他说：

今之论治者，见民日就贫，海内虚耗，不思其本，皆为巨室大家吞并所致，故欲裁富惠贫，裁贵惠贱，裁大惠小；不知皆为王民，皆当一体视之。在天下，惟患其不能富，不能贵，不能大，乌可设意裁之，以为抑强豪、惠小民哉？纵使至公，亦非王道所宜也。[2]

从此以后，“藏富于民”、“富民为国家所赖”等议论已成为儒家思想的一个基调，不断地在明、清儒家的著作中再现。丁元荐（万历十四年进士，1586年）《西山日记》记他的父亲的话，说：

先大夫尝言，大家巨室，一方元气；元气各处萧索，国运

---

〔1〕 丘濬《大学衍义补》卷十三“蕃民之生”，台北，丘文庄公丛书编辑委员会影印万历三十三年（1605年）御制重刊本，1972年，174页。关于此书的现代研究，可看 Hung-lam Chu（朱鸿林）：*Ch' iu chun（1421—1495）and the“Ta-Hsiueh Yeh-i-pu”：Statecraft Thought in Fifteenthcentuty*. Ph. D. Dissertation. Princeton University, 1984。

〔2〕 黄绾《明道编》，北京，中华书局，1959年，卷四，45页。参阅容肇祖《王守仁的门人黄绾》，收在《容肇祖集》，247－316页。

从之矣。[1]

祁彪佳论救荒也重视《藏富于民》的观念，并说：

救荒要在安富。富民者，国之元气也。……富者尽而贫者益何所赖哉！[2]

顾炎武《菰中随笔》引龚子刍之言曰：

今江南虽极大之县，数万金之富不过二十家……烦苦又独甚。其为国任劳，即无事之时宜加爱惜，况今多事，皆倚办富民。若不养其余力，则富必难保，亦至于贫而后已。无富民则何以成邑？宜予以休息，曲加保护，毋使奸人蚕食，使得以其余力赡贫民。此根本之计。[3]

王夫之论全国各地的"素封巨族"，特别注重商人的社会功能在于"流金粟，通贫弱之有无"，尤其在灾荒时可以赈济贫民。故他在

---

[1] 《西山日记》，清初尊拙堂旧抄本，有"东方文化学院京都研究所"藏印，上卷《日课》，12 页。又据《日记》卷上《循良》篇，丁元荐的父亲曾两度任县令，故知之甚审。此书承京都大学人文科学研究所小野和子教授借阅，特此致谢。按：丁元荐为湖州乡绅，但曾率身"计田占役，与编户等"，以支援朱国祯在湖州提倡的"均繇"改革，所以他虽肯定"大家巨室"是"一方元气"，却并不是为乡绅、富民的特权作辩护。关于上引言论的现实背景，详见滨岛敦俊《明代江南农村社会の研究》，东京大学出版会，1982 年，473－479 页。

[2] 《祁彪佳集》，北京，中华书局，1960 年，96 页。"藏富于民"见 86 页。

[3] 见贺长龄编《皇朝经世文编》，台北，文海出版社影印重校本，1973 年，卷八"治体二，杂论史事"，第一册，321－322 页。

《黄书・大正》篇中说：

> 卒有旱涝，长吏请蠲赈，卒不得报，稍需日月，道殣相望。而怀百钱，挟空券，要豪右之门，则晨户叩而夕炊举矣，故大贾富民者，国之司命也。

他更进一步谴责当时官吏过度打击"大贾富民"，以致富民残破之余，贫民也随之而失去了谋生之道。故他接着说：

> 今吏极亡赖……乃藉锄豪右，文致贪婪……此故粟货凝滞，根柢浅薄，腾涌焦涩，贫弱孤寡佣作称贷之涂窒，而流死道左相望也。[1]

王夫之的议论中有两点最可注意：他屡用"素封巨族"、"大贾富民"的连称，由此可知他心中的"富民"主要指商人。这可以证实明、清儒家思想的新基调确与商人阶层的兴起有关。第二，他在这一节文字中所用"豪右"一词即指"大贾、富民"，但已取消其传统的贬义，故极不以官吏"锄豪右"为然。这也是晚明的一种新论点[2]。与王夫之同时而略后的唐甄（1630—1704）对于"藏富于民"也有很明快的见解。他说：

---

〔1〕《黄书・噩梦》合刊本，北京，古籍出版社，1956年，28－29页。

〔2〕例如徐贞明（1590年卒）在《潞水客谈》中曾说："豪右之利，亦国家之利也。何必夺之？"又云："借豪右之力，以广小民之利，方欲藉之，矧曰夺乎？"丛书集成简编本，台北，商务，1966年，8页。

> 立国之道无他，惟在于富。自古未有国贫而可以为国者。夫富在编户，不在府库。若编户空虚，虽府库之财积如丘山，实为贫国，不可以为国矣。[1]

以上所引各家议论，从15世纪末到17世纪末，先后约两百年，确实代表了儒家思想的一个新的动向，这里所说的"新"，并不完全指内容而言；仅就内容说，"藏富于民"、"轻徭薄赋"、"不与民争利"等观念早已潜存于儒学传统之中，有时甚至也浮现到正式论辩的层面，如汉代《盐铁论》中所载贤良、文学的议论。但以思想的着重点和持续发展而言，明、清儒家的富民论却不能简单地看作是旧论点的重复。而且这一思路并未止于17世纪，后来仍不断有人加以发挥，一直延续到20世纪初叶。[2]

明、清的富民论也是儒家基调转换的一个组成部分，一般而论，这时的儒者已不再寄希望于朝廷积极地有所作为，而是要求政府不对民间致富的活动加以干扰。用唐甄的话说，便是"因其自然之利而无以扰之，而财不可胜用矣。"[3]黄宗羲论"财计"，除"轻其赋敛"外，又提出"工商皆本"、不能"妄议抑之"的大原则，其用意与唐甄也完全一致[4]。从这一论点推衍下去，便出现了对政府不信任的想法。戴震曾露骨地指出：

---

〔1〕《潜书》，北京，中华书局，1963年，下篇上"存言"，114页。唐氏也强调贪吏虐取富室为害最大，故说："富室空虚，中产沦亡。穷民无所为赖。"详见同上书"富民"篇，105－107页。

〔2〕可参看朱家桢"中国富民思想的历史考察"一文中所引包世臣、冯桂芬、魏源、王韬之说。见《平准学刊》第三辑，北京，中国商业出版社，1986年5月，下册，403页。

〔3〕《潜书》，下篇上"富民"，106页。

〔4〕《明夷待访录》，"财计三"，29页。

> 凡事之经纪于官府，恒不若各自经纪之责专而为利实。[1]

这显然是说一切社会事业，官办都不如民间自办更为有效。19世纪中叶，沈垚论有关公益事业的兴造，也说：

> 兴造本有司之责，以束于例而不克坚。责不及民，而好义者往往助官徇民之意。盖任其责者不能善其事，善其事者每在非责所及之人。后世事大率如此。此富民所以为贫民之依赖，而保富所以为《周礼》荒政之一也。[2]

沈氏论富民为贫民所依赖，此说远有所承，但他强调富民之"好义者"较之"有司"更能善兴造之事则是一较新的论点。上引戴震的文字很可能对他有所影响。

明、清富民论的基调有助于现代儒家接受西方的观念，稍检戊戌政变时代变法派的著作便可以得到印证。如谭嗣同主张"散利于民"，并说"以目前而论，贫富万无可均之理。不惟做不到，兼恐贫富均，无复大有力者出而与外国争商务"。[3] 更有趣的是他一方面痛斥韩愈"倡君尊民卑之邪说"，另一方面却称赞韩氏，"跻工商于四民之列，不以为末而抑之，奏请勿困辱之，则庶几乎近世扶掖工商之道"[4]。这

---

[1] 《戴东原集》，四部丛刊初编缩本，卷十一《汪氏捐立学田碑》，118页。
[2] 沈垚《落帆楼文集》，吴兴丛书本，卷七《谢府君家传》，23页。
[3] "报唐才常书"，见《谭嗣同全集》上册，250页。
[4] "致唐才常"第二书，见同上，下册，529页。

两点都有来历。第一点是响应严复的名论《辟韩》[1]。第二点则是通过上引黄宗羲"工商皆本"之说来理解西方近代的资本主义社会。这一点尤其具体地显示出来，即在晚清儒家接受西方观念的过程中，明清思想基调怎样发挥着桥梁的作用。从"扶掖工商"这一特殊角度来欣赏韩愈，确是前所未有的。梁启超的见解也大体相近，他在《史记货殖列传今义》一文中重申《周礼》"保富"之义，并说："泰西尤视富人为国之元气。"[2]梁氏又引日本绪方南溟《中国工艺商业考》中的话，并加案语，说：

> （绪方）又言"中国制线、织布、缫丝、炼铁等厂，皆缘官办之故，百弊丛生。即有号称半官半民者，亦以官法行之。其真为民业者盖寡。此中国工艺不兴之大原。"其言深切著明，洞中窾要[3]。

梁启超深有契于绪方南溟的观点，认为工业必须民营，不应官办，这正是上引的戴震和沈垚的基本论旨。

3. 新公私观的出现

最后一组关于明、清思想基调的例证则是"私"的价值逐渐受到

---

〔1〕谭氏此书作于1896年，严氏"辟韩"则发表于1895年天津出版的《直报》，梁启超《时务报》曾予转载。张之洞至视之为"洪水猛兽"。见王蘧常《严几道年谱》，上海，商务，1936年，24－30页。但谭氏在《仁学》(1896年)中破君臣一纲，其主要根据仍是《明夷待访录》，见《全集》下册，338－340页。所以严复《辟韩》虽依西方制度立说，其中也不免有明清基调在暗中接引，不过严氏只敢引孟子"民为贵，君为轻"，而不敢引《明夷待访录》而已。

〔2〕见《饮冰室文集》之二，39－40页。

〔3〕见"中国工艺商业考提要"，同上51页。

肯定。这一基调与晚清今古文两派共同提倡的“个人自主”一脉相通，也有略作说明的必要。明、清之际，儒家的“公、私”观发生了微妙的变化，这大致是近来的研究所已证实的[1]。此处我们必须强调的是：公私观的变化不是明、清思想史上的一个孤立现象，而是儒学基调转换的表现之一，与上述民间组织的兴起、富民论的发展是互相关联的。明代儒学主流的施教对象既然从皇帝与朝廷逐渐移向民间与个人，最后不可避免地要碰到“公”、“私”之间怎样划分界线的问题。

王阳明的心学以“良知”为人人所具有，从某一意义上说，这是把“天理”个人化，也就是“私”化了[2]。因此，如撇开王阳明立说的原义不论，专就其可能发生的歧义而言，则此个人化的“良知”可以引申出一种重视个人生命的观念，前文所引王艮的“明哲保身论”即是一显例。黄宗羲认为王艮此论难免“开一临难苟免之隙”，

---

[1] 关于这个问题的研究，日本沟口雄三教授的贡献最多。可参见他的《中国前近代思想の屈曲と展开》，东京大学出版会，1980年，3－24页；《中国における公・私概念の展开》，《思想》六六九号，东京，岩波书店，1980年3月，19－38页；《中国の“公・私”》，《文学》，岩波书店，1988年，第五六卷，九月号，88－102页及十月号，73－84页。参阅拙作《中国近世宗教伦理与商人精神》，97－104页。

[2] 王阳明主“心即理”，即将“天理”收归“心”中，故说：“天理即是良知。”（《全集》卷三，上册，100页）每一个人都具有“良知”，这一点在他的系统中是不成问题的。但“良知”虽为人人所具有，一切个人的“良知”是否都相同却是一个关键的问题。有人问他：“良知一而已：文王作《彖》，周公系《爻》，孔子赞《易》，何以各自看理不同？”他答道：“圣人何能拘得死格？大要出于良知同，便各为说何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知，良知同，更不妨有异处。”（同上，112页）可知他明确肯定“良知”在“大同”之中仍有“小异”，即每个人的“良知”都有所不同，并非“高下大小一样”。这是我用“个人化”、“私”化的根据。又阳明此处凭空添出了一个“造化”来，作为“良知”“有异处”的一种解答。这是否即是别处所说的“良知是造化的精灵”的那个“造化”？（同上，104页）然则此“造化”又是什么？“天乎”？“上帝”乎？在他的系统中，“良知”是一切价值之源，但“良知”之源又在何处？这似乎也是一个无法逃避的问题。阳明显然已察觉到此问题，但终无明白的交代。

确不失为一个深刻的批评[1]。但是从积极方面看，“良知”个人化也有加强个人尊严的理论效果，王艮的“尊身”说可以看作这一方面的发展[2]。从这条思想线索上看，“私”的价值特别受到李贽的宣扬恐怕也不是完全出于偶然的巧合。他有一个著名的说法：“夫私者人之心也，人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。”[3]如果我们把“私”解释为“个体”而非“私欲”，把“心”解释为“良知”而非与“道心”相对的“人心”，则此语也未尝与阳明的良知理论全无相通之处。阳明曾说：“天地无人的良知，亦不可为天地。”[4]此处“人的良知”当然是指个别的人所具有的良知，试问若无个别的人，则良知又从何处“发窍”？必须说明，这里强调的不在于李贽是否发挥了阳明的理论，而在于“无私则无心”之语可能因为受到个人化的“良知”的暗示而引申出来的。

对于“私”的价值的肯定并不限于任何一派，而是明清之际的一个共同趋向。由于有关明清公私观的问题大致已研究得很清楚，本文不必重复讨论。下面我只想从本文的特殊角度对这个问题作一简单的考察，并补充一二条新的资料。明、清之际出现的关于公私观的新基调可以以顾炎武在《郡县论五》中的话为代表。他说：

---

〔1〕 见《明儒学案》卷三二，“泰州一”，7页。

〔2〕 王艮说：“身与道原是一件。圣人以道济天下，是至尊者道也。人能宏道，是至尊者身也。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊，才是至善。”见《王心斋先生全集》卷三，79－80页。“良知”个人化未尝不可为“道”“身”合一说开一方便法门。

〔3〕 李贽《藏书》卷三二《德业儒臣后论》，北京，中华书局，1959年，第三册，544页。按：此语之下李氏曾举“私有秋之获”、“私积仓之获”、“私进取之获”、“官人私禄”等为例，但并不是讲“私有财产”。读者不可误会其意。

〔4〕 《王阳明全集》卷三，上册，107页。

> 天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为，此在三代以上已然矣。圣人者因而用之，用天下之私，以成一人之公为天下治。……故天下之私，天子之公也。[1]

这段话中最值得注意的是对“私”的正当性的正式承认，顾氏事实上已将“公”和“私”划分为两个不同的领域；相对于社会上的一切个人而言，他们都“各怀其家，各私其子”。这是“私”的领域，其中根本用不上“公”的原则。但政治秩序则是一个“公”的领域，其中却容不得一个“私”字。这一划分在《日知录》中表达得更清楚。他说：

> 自天下为家，各亲其亲，各子其子，而人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁。非为弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，画井分田，合天下之私，以成天下之公。此所以为王政也。至于当官之训，则曰以公灭私。……此义不明久矣，世之君子必曰有公而无私，此后代之美言，非先王之至训矣。[2]

此处明以“人之有私，情所不能免”和“当官之训，以公灭私”相对照，可见两个领域的分别在他的心中是相当明确的。若再进一步分析，顾氏虽一再说“天子之公”，似乎“公”的价值更高，但他的真

---

〔1〕 见《顾亭林诗文集》卷一，北京，中华书局，1959年，15页。

〔2〕 《原抄本日知录》卷三，徐文珊点校，台北，明伦出版社，1970年三版，68页。

正用意却恰恰相反。他要打破“有公而无私”的神话（“美言”），肯定“私”的价值。在以上两节引文中，“私”都是第一义，“公”同依附于“私”而成立。“天下之私，天子之公”和“合天下之私，以成天下之公”都在说明“公”的出现是为了使“私”的普遍实现成为可能。他的公私观和黄宗羲《明夷待访录》的《原君》篇可以说基本上是一致的，毋怪他要说《日知录》所论同于《待访录》者“十之六七”了。[1]

由于顾、黄都是明末清初的人，因此目前一般的看法是公私观的转变发生在17世纪中叶以后，李贽论“私”虽在16世纪末叶（《藏书》初刻于万历二十八年，即1600年），然而儒学主流中的人既对他抱有很深的偏见，则顾、黄诸人未必受到他的影响，最多不过是不谋而合而已。这种不谋而合也透露了思想史上的一个消息，即儒学的注意力越来越转向怎样扩大民间社会的空间。这可以说是儒学在专制政治高压之下的唯一的出路。公私观的新论点便是儒家在转向后反思的成果之一，顾炎武“天下之私，天子之公”的命题必须与黄宗羲《原君》篇中对专制君主的批评对照着读，才能显出它的全部涵义。《原君》篇说：

> 后之为人君者不然，以为天下利害之权皆出于我。我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之公。[2]

---

[1] 《顾亭林文集》，“亭林佚文辑补·与黄太冲书”，246页。
[2] 《明夷待访录》，1－2页。

黄氏的话也可以归结为“天子之私，天下之公”八个字，和顾氏的八个字命题恰好一正一反，互为补充。但顾、黄立说已在明亡之后，李贽则仅说“私”而未及“公”，那么在明亡之前是不是也有其他的人谈过这个问题呢？这一点相当重要。因为新公私观的建立如果可视为儒学基调转换的表现之一，则它的出现似不应迟至17世纪中叶。恰好我在李维桢（1547—1626）的《南州高士喻公墓志》中发现了下面这句话：

> 子知封建、井田乎？遂其私所以成其公，是圣人仁术也。[1]

但这不是李氏自己的话，而是转述《墓志》主人喻燮之言。喻燮是江西豫章的儒生，平时博览经史子集及明代朝章典故，尤嗜史学。《墓志》仅说他活了八十八岁，未著生卒年。据王世贞（1526—1590）《喻太公传》，其子请世贞传喻氏生平在“万历之癸未（1583年），我们因此大致可断定他的年代是1496—1583年[2]。上引之语出于喻燮中年时期，则当在16世纪上叶。这一发现可以使我们把公私观转变的时代推前数十年以至一个世纪，和民间组织的兴起以及富民论的发展适相先后。读者当不难看出，喻燮“遂其私所以成其公”一语正是顾炎武的命题的一个最扼要的概括。

顾炎武的公私观对清代中叶以后的儒家社会思想有影响。让我举两个例子来说明这一点。第一是顾氏“天子为百姓之心，必不如

---

[1] 李维桢《大泌山房集》卷一〇五，万历三十九年（1608年）序，普林斯顿大学葛思德东方图书馆据东京内阁文库藏本影印，28页。

[2] 王世贞《弇州续稿》（三），文渊阁四库全书影印本，台湾商务印书馆，卷七六，18页。

其自为”的论断。这个想法当然不是他一人所独有，黄宗羲之外，王夫之评论隋代均田制也说：“人则未有不自谋其生者也，上之谋之，不如其自谋。”[1]但顾氏对问题的提法最为尖锐，因此也最有效地摧破了“天子”爱民如子的传统神话。上引戴震与沈垚论社会事业官办不如民办，显然是建立在顾氏的人性论的基础之上的。我们更可由此看出，明清的公私观和富民论在思想上是互相支援的。

第二是顾氏在《日知录》中对“有公而无私”的观念的有力驳斥，龚自珍便继此写了一篇《论私》，彻底攻击“大公无私”之说。他大胆地指出，天、地、帝王、圣贤……无不有“私”。相反的，只有禽兽才不知“私”的意义。因此他质问道：“今日大公无私，则人耶，禽耶?”龚文直接从《日知录》引申而来是毫无可疑的。因为他在结尾处所引《诗经》中有关“公”、“私”的句子及其解说都与《日知录》相同，不过稍加扩充而已。[2]顾炎武的著作在乾、嘉时期是人人必读的。我们一向只注重他在考证方面的影响，事实上，从现代的眼光看，他在儒家社会思想方面的影响是更值得深入发掘的。如果说，李贽是从心学的立场上宣扬了“私”的价值，那么龚自珍则可以说是从宇宙论的立场上肯定了“私”的中心位置。

明清的公私观又引出另一种“私”的问题，对于我们理解清末民初“个人自主”的观念颇有关系，即儒者个人的社会存在的问题。陈确在《私说》一文中提出了“君子有私”及“君子爱其身”的说法。他指出：

---

[1] 王夫之《读通鉴论》卷一九“隋文帝——”，北京，中华书局，1975年，中册，639页。
[2] 《龚自珍全集》，上海，中华书局，1962年，第一辑，上册，91－93页。

故君子之爱天下也，必不如其爱国也，爱国必不如其爱家与身也，可知也。惟君子知爱其身也，惟君子知爱其身而爱之无不至也。[1]

这里所说的与顾炎武驳斥“有公而无私”的论旨相近。此文的重点主要在强调“君子当自爱”，包括“修身”在内。但他心目中的“君子知爱其身”还包涵着另一番意思，此文未点出，而一再见于其他文字中。如《学者以治生为本论》云：

士守其身……所谓身，非一身也，凡父母兄弟妻子之事，皆身以内。仰事俯育，决不可责之他人，则勤俭治生洵是学人本事。[2]

《警言二・井田》曰：

学者先身家而后及国与天下，恶有一身不能自谋而须人代之谋者，而可谓之学乎？[3]

这时的儒者已深刻地感到，如果不能在个人的生活资料上取得完全的独立，他们便随时会有“失其身”的危险。因此经商在儒学价值系统中也得到了公开的认可。唐甄自述云：“我之以贾为生者，人

[1] 《陈确集》文集卷十一，北京，中华书局，1979年，上册，257页。
[2] 同上文集卷五，158页。
[3] 同上，别集卷三，下册，438页。

以为辱其身，而不知所以不辱其身也。”[1]但这一现象并不是清初才有，早在王阳明的时代，儒者“治生”的问题便已出现了。阳明答学生之问，便说：

> 虽治生亦是讲学中事。……终日做买卖，不害其为圣贤。何妨于学？学何贰于治生？[2]

个人的尊严和独立离不开“治生”的物质基础，这是明清儒家的一个新的认识。钱大昕说得最清楚，“与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈。”[3]

明清儒家的公私观直接影响到清末民初的学人关于国家与个人之间的关系的理解。前面曾引了梁启超的说法：“一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想，故欲养成此思想，必自个人始。”此中“权利”、“国家”、“个人”诸概念都是西方的，但整体的思想结构显然取自“遂其私所以成其公”、“合天下之私以成天下之公”的明清基调。最近沟口雄三氏比较中国和日本的“公私”观，更进一步证实了上面的观察。他说：

> 清末至民国时代关于“私”之主张，有人发挥中国人的所谓“私之一念”，乃“由天赋而非人为者”，视中国为“我之中国”，以谋求国民之独立与国权之伸张。针对君主一人独私其

---

〔1〕《潜书》上篇下“养重”，91页。

〔2〕《王阳明全集》卷三二，下册，1171页。

〔3〕钱大昕《十驾斋养新录》，卷十八“治生”条，台湾商务印书馆，国学基本丛书本，1967年，第二册，437页。

> 国，主张由全体国民私其国，倡导全体国民的政治主体，即国民权。这里的“私”，即“夫私之云者，公之母也，私之至焉，公之至也”。按此而言，作者所主张的乃是私权，即市民个人的权利，而国民权、公权、全体权是从“私”（个人）的集体而来。反过来说，通过这种“私”的主张，形成了一种新的公的概念，即视由私权集积而成的国民权为公的概念。[1]

明清思想基调对于现代儒家接受西方价值，既有接引作用，又有规范作用，在这里表现得再清楚也没有了。

清末民初“个人自主”的观念当然源于西方关于个人自由和权利的种种说法，特别是英国型的个人主义，如霍布斯（Hobbes）、洛克（Locke）、米尔（Mill，严复译为“穆勒”）诸人所发展的。章炳麟“个体为真，团体为幻”之说，其终极的根源便在这一体系的思想。但在明清基调中，尊重个人的意识确已开始显现，而且每一个人都追求自利的预设在明清儒家社会政治理论中更是公开承认了的。这也正是霍布斯、洛克理论的出发点。因此在某一限度之内，清末民初儒家接受西方的个人观是顺理成章的。但是霍布斯、洛克关于个人与国家、政府以及社会的关系的理论，都有极为复杂的宗教、法律、历史等背景。其中涉及自然状态、自然法、自然权利、社会契约、公民身份、私产权种种观念。严格来说，西方“个人自主”的观念托身在这一整套的历史和文化的背景之中。清末民初的儒家学者只能通过自己的传统去吸收西方“个人自主”的观念的某些相近

[1] 沟口雄三《中国与日本“公私”观念之比较》，贺耀夫译《二十一世纪》，香港中文大学中国文化研究所，1994 年二月号，93 页。

的部分，他们未必有兴趣去了解其全部背景及一切与之有关联的观念。而且即使了解了，也还是没有用，因为整套异质思想系统是无论如何也搬不过来的。因此分析到最后，从晚清到“五四”前夕，中国学人笔下的“个人自主”仍然是从明清基调上推拓出去的，并且推拓得不甚远。章炳麟在1913年有一段自述透露了此中消息。他说：

> 余以人生行义，虽万有不同，要自有其中流成极。奇节至行，非可以举以责人也。若所谓能当百姓者，则人人可以自尽。顾宁人多说行己有耻，必言学者宜先治生；钱晓徵亦谓求田问舍，可却非义之财。斯近儒至论也。[1]

这里说的是知识分子作为个人如何自处的道理，正是“个人自主”的应有之义。他在此称心而谈安身立命之道，但我们竟完全看不见他在《五无论》、《四惑论》、《国家论》诸篇中所援引的西方学说，其中反复弹奏的竟全是“遂私”、“治生”等明清儒家关于维持个人尊严的旧调。甚至在“五四”以后，这种情况也没有很大的改变。胡适是提倡西方个人主义最热心的人，但他在1929年的《日记》中记傅斯年（孟真）的话说：

> 我们的思想新，信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。

---

[1] 《太炎先生自述学术次第》67页。辛亥革命后张謇给他儿子所拟的作文题目中便有“士以治生为急论”，可与太炎《自述》相印证。见《张謇存稿》，上海人民出版社，1987年，653页。

胡适评论说："孟真此论甚中肯。"[1]在思想层面上与传统决裂不难，但在"安身立命之处"究竟能突破传统至何种程度则不易说了。谭嗣同是持"个人自主"打破三纲的急先锋，然而1898年（戊戌）6月他奉旨入京前给他的夫人的信中说：

> 总理衙门有文书（原注：系奉旨，又有电报）来，催我入都引见，可见需人甚急，虽不值钱之候补官，亦珍贵如此！圣恩高厚，盖可见矣。[2]

临死前他又对梁启超说：

> 不有行者，无以图将来，不有死者，无以酬圣主。[3]

可见在"安身立命之处"，他仍毫不迟疑地选择了为君臣之纲殉节[4]。"个人自主"是晚清今古文两派攻击儒家的一个最有力的武器。但事实俱在，这个武器的主要原料还是儒学本身所提供的。清末民初的儒学批判基本上是内在的，在此又获得了一次印证。

---

〔1〕《胡适的日记》手稿本，第八册，"1929年4月27日"条。台北，远流出版公司，1990年，此书无页数。

〔2〕《谭嗣同全集》下册，531页。

〔3〕同上附录，梁启超《谭嗣同传》，下册，546页。

〔4〕参看钱穆《中国近三百年学术史》，台湾商务印书馆，1968年版，下册，677－678页。

三、申论与展望

本文回顾现代儒学以晚清为起点，因此我选择了经学今古文两派的人物作为儒家的代表。这一选择的理由是非常明显的：如果当时中国还有儒学的话，今古文两派无疑是其中最具活力、最有影响的部分。但是大规模援引西方近代的观念、价值和制度以解释儒家经典并对名教纲常施以猛烈的攻击，也恰恰是从这两派的儒家开始的。这里也许应该略提一下时代的背景。鸦片战争以来，中国虽屡为西方各国所挫，而且也早已认识到西方"船坚炮利"的威力，但一般知识分子对中国政教的"优越性"并未失去信心。整整一百年前的甲午战争才真正是一个关键的时刻。日本维新，取法西方，不过二十多年的时间，便已一跃而为"列强"之一。这就使中国的儒生不能不对西方的制度和思想重新估价了。让我举一个具体的例子来说明这一点。陈其元（1811—1881）在同治年间是一个十分注意西方和日本发展的人，对于"泰西制造之巧"尤为心折。但他依然深信孔子的"圣教"可以广被四海。1873年，他在香港报上读到王韬《送雅牧师回国序》，知道理雅各（James Legge）英译《四书》、《尚书》出版。"西儒见之，咸叹其详明赅洽，奉为南针云云"，他写下了下面的话：

不禁为之起舞，深幸圣人之教又被于西海，西儒能奉周、孔，固堪嘉尚，而理雅各研究马、郑、程、朱之学，用夏变夷，真孟子所谓豪杰之士也。"天之所覆，地之所载，凡有血

气者，莫不尊亲。”《中庸》之言岂欺我哉！[1]

其兴奋之情，可以想见。与此同时，日本明治维新又使他发出了以下的感慨：

日本为海东小国，自儒教入其国中，伊国人亦恪守程、朱之说。……今其国王改从泰西之制，衣服、法度均尊其俗。用夷变夏，取则陈相，禁书屏儒，有同嬴政，吾恐天主之教从此流行，朱、陆之学并以沦胥，不知其国之明理者如何痛哭流涕也。[2]

一个“用夏变夷”的消息使他兴高采烈，一个“用夷变夏”的消息却又使他沮丧。无论如何，陈其元仍深信儒教至高无上，因此一方面喜其“被于西海”，另一方面则惋惜日本竟“禁书屏儒”，改从泰西之制。但是甲午战败之后，康有为《公车上书》，便明白指出“泰西之所以富强，不在炮械军兵，而在穷理劝学”，承认西方之“教”也有其一日之长了[3]。不仅主张变法的今文派如此说，古文派的经学大师孙诒让在《周礼正义·序》（1899年）中也说：

今泰西之强国，其为治，非尝稽窍于周公、成王之典法也。而其所为政教者……咸与此经冥符而遥契。盖政教修明，则以致

---

〔1〕 陈其元《庸闲斋笔记》，北京，中华书局，1989年，卷四“圣教西行”条，89－90页。

〔2〕 同上卷五“日本人斥陆王之学”条，110页。

〔3〕 见舒新城编《近代中国教育史资料》，北京，人民教育出版社，1961年，下册，918页。

富强，若操左契，固寰宇之通理，放之四海而皆准者。[1]

这便等于说，儒家的最高的政教理想在西方已成为事实了。

从以上的简略检讨，我们可以比较精确地断定，1894—1895 年以后，一部分的儒者才发现西方思想与制度是中国求富强所必须借鉴的。这一新发现引出了明清思想界的一个新发展，即通过西方的观念和价值重新发现儒家经典的现代意识。从今文派的公羊改制说到古文派《国粹学报》的融通中西学说，都是在这一典范（paradigm）之下进行的[2]。这也可以看作是现代思想史上的一个“格义”的阶段。在这一阶段中，吸收“西学”显然是出于儒学发展的一种内在的要求，对于建制化儒教的批判，如谭嗣同的攻击名教纲常，也是相应于此一内在要求而起的内在批判。

但“格义”之所以可能，内在要求之所以产生，自然离不开内在的根据。如果儒学内部完全没有可以和西方的观念互相比附的东西，我们便很难解释晚清一部分儒者何以能在西方思想的启发之下大规模地诠释儒家经典而激起了一般读者的共鸣。我们必须了解，晚清的一般读者对于西学并无直接认识，但对于儒学传统则至少具备基本的知识，如果今古文两派中的人完全曲解经典以附会西来之说，那么读者当时的热烈反应便成为一个不可理解的现象了。

本文的主旨便是试图在清末民初儒家的中西“格义”之间寻找出一条贯通的线索。我的基本假设是，明清儒学中某些新倾向，恰好构成了现代儒学接受西方观念的诱因。为了具体地证实这一假设，

---

〔1〕 孙诒让《周礼正义》，台湾商务印书馆，国学基本丛书本，1967 年，“序”，5－6 页。

〔2〕 参看 Ying-shih Yu: *The Radicalization of China in the Twentireth Century*《Daedalus》, Spring, 1993, esp pp. 126－130。

我在本文中做了两层工作：第一层是在晚清今古文两派所宣扬的西方制度和现代价值中，选出几项共同点，以见现代儒学动态之一斑。第二层则追溯明清儒家的政治社会思想，看看其中有什么新的因素可能为儒学的现代动态提供了历史的背景。但是为了避免流于空泛和武断，本文除论及儒学与专制的一般关系外，又特别就民间社会组织、富民论、公私观三组事例，考其流变，以推断明清儒学的新基调。这三组事例并不是任意选取的，而是经过了仔细的斟酌。这三者之间互相关联，共同透露出儒家在政治和社会观点上的取向已发生了微妙的转变。这不是传统的范畴，如心学、理学、考证学甚至经世学所能充分说明的。所以关于明清思想基调的这一部分构成了这篇研究的主要骨干。

前面已经指出，明、清两代的君主专制对于儒学新基调的形成具有决定性的影响。但是这一新基调的最大特色是什么，这里还有略加申论的必要。用传统的语言说，明清有济世之志的儒家已放弃了“得君行道”的上行路线，转而采取了“移风易俗”的下行路线。唯有如此转变，他们才能绕过专制的锋芒，从民间社会方面去开辟新天地。前面论证王阳明“致良知”和王艮“明哲保身”都与明代专制的政治背景有关，便是这一转变的具体表现。[1]明儒中有多少人对君主专制进行有意识的拒抗，这是一个无法证实的问题。但他们曾体认到专制压力的可怕，则是可以断定的。王门弟子乡约讲会必先引明太祖六条圣谕为护符便是一个明显的例子。这一类事例在明代俯拾即是。如吕柟摄解州事，专致力于书院讲学与乡约等工作。

---

〔1〕 萧公权说：“盖张居正等毁书院禁私学之动机既为巩固专制政权，则王门之布教平民，不啻无意中向专制作微妙之攻击。”见《中国政治思想史》下册，605 页。此说极有见地。

而据他的门人说："先生在解三年，未尝言及朝廷事。"[1]这个记载初看起来颇令人诧异，但是如果我们懂得明儒对于专制那种既反感又畏惧的微妙心理，吕柟的态度毋宁是很自然的了。

但是儒家为什么在明清时代必须放弃"得君行道"的上行路线呢？这就不能不提到中国政治制度史上一个重大的变革，即明太祖洪武十三年（1380年）罢中书省，从此废除了秦汉以来的宰相制度，洪武二十八年（1395年）更敕谕君臣云："以后嗣君，其毋得议置丞相，臣下有奏请设立者，论以极刑。"[2]因此终明之世，无人敢对此事有所议论。到明亡之后，黄宗羲才公开指斥：

> 有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。

并进一步说明宰相的功能云：

> 古者不传子而传贤，视其天子之位去留，犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子，天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救。则天子亦不失传贤之意。宰相既罢，天子之子一不贤，更无与为贤者矣……或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。曰：不然。入阁办事者职在批答，犹开府之书记也。其事既轻，而批答之意又必自内授之而后拟之，可谓有其

---

〔1〕见冯从吾《关学篇》，陈俊民、徐兴海点校，北京，中华书局，1987年，卷四，44页。这当然与吕柟以前在朝廷的不愉快的经历有关，故此时已对朝廷既失望又有戒心。参看《明史》卷二八二"儒林一"本传，第二四册，7243页。

〔2〕《明史》卷七二"职官一"，第六册，1733页。

实乎？吾以为有宰相之实者，今之宫奴也。[1]

黄氏所陈述的古代相权是儒家一种理想的看法，不必尽合于史实。[2]但他批评明代废相以后，相权转入宦官之手则本于亲身见闻，无可置疑。同时，王夫之所言也大体上不谋而合，更可见这是当时的公论。[3]

废相何以便切断了"得君行道"的上行路线？这又必须上溯至宋代儒家的理论。程颐《论经筵第三札子》说：

臣窃以人主居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方承奉，所欲随得。苟非知道畏义，所养如此，其惑可知。中常之主，无不骄肆；英明之主，自然满假。此自古同患，治乱所系也。……从古以来，未有不尊贤畏相而能成其圣者也。

他又在《贴黄》中补充道：

臣以为，天下重任，唯宰相与经筵，天下治乱系宰相，君德成就责经筵。[4]

---

[1] 《明夷待访录·置相》，5－6页。

[2] 参看我的《君尊臣卑下的君权与相权》一文，收在《历史与思想》，台北，联经出版事业公司，1976年，47－75页。

[3] 王夫之说："天原道，君原天，相原君，百官原相，大哉！……今以天下之大，选贤简德之繁且久，不能得一二心膂之臣，任以论，乃斩然果废其官。……其不折而入于中奄者，无几也。"见《黄书·任官第五》，24页。

[4] 见《二程集》，台北，里仁书局，1982年，上册，539－540页。

程氏在此简直是要求皇帝完全不问事，而将天下一切大权付之宰相。在这一格局下，儒者只要掌握了相权，自然便可以“行道”了。这个想法是否切合实际是另一个问题。但宰相既废之后，儒家这条上行之路即使在理论上也完全失去了存在的依据。明代如此，清代更是如此。

程颐之说虽迂阔，但在一个敏感的专制皇帝听来，仍然是极其刺耳的。所以清高宗（乾隆）不惜一再加以驳斥。他在《书程颐经筵札子后》中说：

> 程颐论经筵札子……其贴黄所云“天下治乱系宰相，君德成就责经筵”二语，吾以为未善焉。……如颐所言，是视君德与天下治乱为二事，漠不相关者，岂可乎？而以系之宰相，夫用宰相者，非人君其谁为之？使为人君者但深居高处，自修其德，惟以天下治乱付之宰相，己不过问……此不可也。且使为宰相者居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。[1]

我们必须承认，清高宗确是读书得间，深知程颐《札子》的意向所在，而宋儒的相权论与明清的君主专制处于势不两立的境地，更在这几句话中显露无遗。但清高宗并不只是徒托空言而已，他是要见诸实事的。乾隆四十六年（1781年）有一个不识相的尹嘉铨，为其父尹会一请从祀孔庙，向高宗上了一个折子，不料竟引起了一场文字

---

[1] 《御制文集》（下），文渊阁四库全书影印本，《御制文集二集》，卷十九，7－8页。先师钱宾四先生论乾隆此文与清代学术的关系，最为深刻。见《中国近三百年学术史》“自序”，2页。

大狱，落得个“处绞立决”——这还是“皇恩浩荡”的结果，本来定的是“凌迟处死”之罪。在彻查了尹嘉铨的一切著作之后，上谕中有下面一段话：

尹嘉铨所著各书，内称大学士、协办大学士为相国。夫宰相之名，自明洪武时已废而不设，其后置大学士，我朝亦相沿不改，然其职仅票拟承旨，非如古所谓秉钧执行之宰相也。况我朝列圣相承，乾纲独揽，百数十年以来，大学士中岂无一二行私者？然总未至擅权执法，能移主柄也。……为人君者，果能太阿在握，威柄不移，则备位纶扉，不过委蛇奉职，领袖班联。如我皇祖圣祖仁皇帝、皇考世宗宪皇帝，暨朕躬临御四十六年以来，无时不以敬天爱民勤政为念，复何事藉为大学士者之参赞乎？……昔程子云：“天下之治乱系宰相。”此只可就彼时朝政阘冗者而言。若以国家治乱，专倚宰相，则为之君者，不几如木偶旒缀乎？……本朝协办大学士，职本尚书，不过如御史里行、学士里行之类。献谀者亦称为相国，已可深鄙，而身为协办者，亦俨然以相国自居，不更可嗤乎？[1]

这篇上谕写得真是情见乎词，把他对宰相制度的深恶痛绝的心理和盘托出。其中有三点最值得指出：第一，清朝显然自觉地继承了明太祖的君主专制体制，并对于废除相权的意义有深刻的了解。第二，清高宗论内阁大学士的职权与黄宗羲论明代“入阁办事”完

〔1〕 见《清史列传》卷十八，中华书局，王钟翰点校，1987年，第五册，1325－1326页。按：“上谕”中有与《书后》完全相同的字句，引文已加省略。

全不谋而合。唯一相反之处是前者在君主专制的立场上持肯定的态度，后者则从儒学的立场上持否定的态度。第三，清代沿明之旧，奉程、朱学为官学，现代批判儒学的人便往往据此而断定儒学是维护君主专制的意识形态。但是从清高宗一再反驳程颐这一具体表现来看，儒家政治理论的核心部分恰好是君主专制的一个主要的障碍。[1]

经过以上一层层的解剖，明清儒学不得不转向之故大致已获得澄清。“乾纲独揽”的专制皇帝已不许宰相“系天下治乱”，殿阁大学士也不过是“票拟承旨”的“书记”，连“参赞”也没有份。在这种局面下，儒家如何还能把政治理想的实现寄托在朝廷之上？所以，明清的君主专制是逼使儒学逐步转移其注意力于民间社会方面的一个根本原因。自晚清以来，我们都认定清朝屡兴文字大狱，终使儒学只有在经学考证中求逃避。章炳麟说得最简单扼要：

> 清世理学之言，竭而无余华，多忌，故歌诗文史楛；愚民，

---

[1] 我也要引一个明代的例子来说明儒学与君主专制之间的微妙关系。弘治（1488—1505）中，太监何文鼎因国舅张鹤龄屡违法入禁宫，仗剑欲诛之。事为明孝宗所知，收缚文鼎，面讯曰：“汝内臣安能如此是谁主使？”文鼎曰：“主使者二人，皇上亦无如之何？”上曰：“彼为何人而我无之何？”文鼎曰：“孔子、孟子。”上曰：“孔、孟古之圣贤，如何主使？”文鼎曰：“孔、孟著书，教人为忠为孝。臣自幼读孔、孟之书，乃敢尽忠。”上怒，命武士瓜击之。文鼎病疮死。见韩邦奇《苑洛集》（文渊阁四库全书影印本），卷十九（见闻考随录二），19－20页。这个故事说明，稍稍读过孔、孟之书的太监也知道儒家的道理是皇帝也不敢违抗的。但事实上，如果专制君主把心一横，孔、孟的道理对他便发生不了拘束的作用。这个故事生动地印证了吕坤的著名议论：“故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。”见吕坤《呻吟语全集》，台北，侯象麟重印本，1975年，卷一之四，12页。明、清的专制之君常以“势”夺“理”诚为事实，但儒学至少在理论上是限制君权的，不是助纣为虐的，此则不可不辩。

故经世先王之志衰，家有智慧，大凑于说经，亦以纾死。[1]

这是现代一个最有代表性的历史解释，其中自有坚实的事实根据。征服王朝的统治必然更强化了君主专制的严厉性。但以君主专制的体制而言，清朝则毫无疑问直接继承了明朝的传统。儒学在明代也未尝无所“忌”，如我们在前面论明太祖及王阳明“良知教”时所指出的，不过比不上有清一代的严酷罢了。如果套用章炳麟的话，我们也可以说明儒是“家有智慧，大凑于说心，亦以避祸”。总之，明代的心学和清代的考证学在不同程度上都反映了君主专制的压力。[2]

晚清儒家处于君主专制最高峰的终结时期，又深受黄宗羲《原君》篇的启发，因此对于西方的民主制度几乎是一见倾心。他们终于在民主制度中发现了解决君权问题的具体办法，突破了儒家传统的限制。但是由于他们仍然是站在儒学的内部来理解民主的意义，“格义”便成为他们所不能跳过的一个环节。故今文学派说孔子立教之初便“废君统，倡民主”；[3]古文学派则强调“君主之任位有定年，

---

〔1〕《訄书·清儒第十二》，30页。此段末句前已引及。兹为说明不同的问题，重引全段于此。并可参看梁启超《中国近三百年学术史》《合集》第十册，第二及第三两章，11－24页。

〔2〕前面说到《明儒学案》中领袖人物很少有陈政事、论治道的。这一点必须有专文讨论才能彻底澄清。但张舜徽曾就《皇明经世文编》中选出三百二篇文字，加以分类，其中有“治道”一类，多为奏疏，出自《明儒学案》中人之手者寥寥无几。读者参看其目即可得一大概的印象。（见张舜徽《中国史论文集》，武汉，湖北人民出版社，1956年，133－135页）又顾宪成记其弟允成之言曰：“弟一日喟然发叹。予曰：何叹也？弟曰：吾叹夫今人讲学，只是讲学耳。予曰：何也？曰：任是天崩地陷，他也不管。予曰：然则所讲何事？曰：在缙绅只是明哲保身一句，在布衣只是传食诸侯一句。予为俛其首。”见《泾皋藏稿》（文渊阁四库全书影印本），卷二十二“先弟季时述”，20页。此中“明哲保身”一语即透露了讲心学者的避祸心理。

〔3〕谭嗣同《仁学》第三十，见《全集》下册，337页。

与哲种共和政体同”。[1]他们未必是故意曲解臆说。从文化心理的层面说，他们都出身儒学系统，如果民主、民权、共和、平等、自由等西方价值和观念在此系统内不能获得定位，则他们将找不到途径去认同这些异质的外来文化因素。所以我们与其说他们接受了西方的思想，毋宁说他们扩大了儒学系统，赋予儒学以现代的意义。如果用“旧瓶新酒”这个老譬喻，我们可以说，不通过“旧瓶”，他们是喝不到“新酒”的。[2]但是由于“新酒”越来越多，超过了“旧瓶”的容量，最后非换“新瓶”不可。这是“五四”以后的事，儒学的内在批判终于转变为外在批判。

最后让我略说一说有关现代儒学的展望，以结束这篇论文。展望是未来的事，多作推测并无很大的意义。下面我将以回顾与现状为根据，对儒学的可能前景作一个大概的估计。

本文在开始时便已指出，儒学对传统中国的主要贡献在于提供了一个较为稳定的政治、社会秩序，其影响是全面的。儒学为什么会在过去发生了这样重大的作用呢？陈寅恪曾从历史的观念提出下面的解释。他说：

> 夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。[3]

---

〔1〕 刘师培《古政原论》，收入《遗书》第二册，773页。

〔2〕 刘师培《周末学术史序》，《遗书》，第一册，608页。

〔3〕 陈寅恪《审查报告三》，刊在冯友兰《中国哲学史》，上海，商务印书馆，1934年，下册，2-3页。

用今天的话说，即是建制化（institutionalization），而“建制”一词则取其最广义，上自朝廷的礼仪、典章、国家的组织与法律、社会礼俗，下至族规、家法、个人的行为规范，无不包括在内。凡此自上而下的一切建制之中则都贯注了儒家的原则。这一儒家建制的整体，自辛亥革命以来便迅速地崩溃了。建制既已一去不返，儒学遂尽失其具体的托身之所，变成了“游魂”。[1]所以儒学在可见的未来似不可能恢复它以往那种主宰的地位。

儒家不是有组织的宗教团体，因此并没有专职的传教士。过去儒学的研究和传布主要靠公私学校，而学校又是直接与科举考试紧密结合为一体的。建制的崩溃始于科举的废止（1905年），辛亥革命（1911）之前六年。新式学堂代科举而兴自然是一大改进，但随之而来的是儒家基本经典也越来越没有人读了。民国初年，中、小学堂的修身和国文课程中还采用了一些经训和孔子言行，“五四”以后教育界的主流视“读经”为大戒，儒家思想在整个教育系统中的比重因此也越来越轻，以至完全消失。一般的人不但平时接触不到儒家，而且耳濡目染的多为讥骂儒家之词。必须声明，我这样说只是如实地描写现象，并非有所主张。我的意思是要指出，在整个20世纪中，儒家的源泉至少在中国知识分子的社群中确有渐呈枯竭之象。这是我们展望儒学前途时所不能不考虑在内的一个客观事实。

但是另一方面，20世纪却又是儒家的道德资源在中国发挥得最为畅酣的世纪。从救亡、变法、革命，到创实业、兴学校、办报刊等，参与其事者的道德原动力，分析到最后，主要仍来自儒家所提供的价值意识。尽管旧建制崩溃了，儒学已变成游魂，但这个游魂，

---

〔1〕参看本书中《现代儒学的困境》一篇。

由于有两千多年的凭借，取精用宏，一时是不会散尽的。它一直在中国大地上游荡。我们都知道，一切古老文化中的价值观念，不但在知识阶层的手中不断获得新的诠释，而且也传布到民间社会，在那里得到保存和发展。儒家思想在20世纪的中国虽然一方面受知识分子的不断攻击，另一方面在最近四五十年间更因民间社会被摧残殆尽而逃遁无地，但是人的集体记忆毕竟不容易在数十年间消灭干净，这个集体记忆便成了儒家道德意识的最后藏身之地。应该指出的是，这一长期积累的儒家道德资源到今天也已消耗得差不多了，而且一直是一个加速浪费却不曾增添新的储蓄的局面。

那么儒学究竟还有没有前景可言呢？我的答案是肯定的。这个肯定并不是来自盲目的信念，而是有根据的。这个根据便是中国文化并未随传统建制的崩解而一去不复返。在冷战结束后的世界，我们看到民族文化的力量到处在抬头，西方现代的强势文化最后证明并不能消除世界上其他民族文化的差异。这是以前我们所无法看得清楚的。如果中国文化不会因现代变迁而完全消失，那么作为中国文化的主导精神之一的儒学也不至于从此荡然无存。然而儒学必然会改变。它不可能期望尽复旧观。

接下来的问题是：儒学将如何改变？我必须坦白承认，我现在还不能提出可以使自己满意的答案。这里我姑且就儒学改变的可能方向作一个最简单的推测。

儒学不再能全面安排人生秩序，这一点应该无须争辩。但是现代有些讨论儒学的人仍然念念不忘于“内圣外王”之说，而所谓“内圣外王”则一般理解为“从内圣到外王”。《大学》修身、齐家、治国、平天下的次序更加强了这一理解。由此可见，儒家如想摆脱“全面安排人生秩序”这一传统的思维架构是多么困难，但“内

圣”与“外王”之间即在过去也是断裂的。在明清专制的高峰朝代尤其如此。罗汝芳曾问张居正：“君进讲时果有必欲尧、舜其君意否?”张沉吟久之，曰：“此亦甚难。”〔1〕以张居正与万历的师生关系之深，进讲时尚以“尧、舜其君”是很难的事，则“内圣外王”仅是纸上的美谈，已没有争辩的余地了。《大学》的修、齐、治、平固不失为一个动人的理想，但它所反映的似乎是先秦时期的政治状况，而且应该说是以国君为主体的，普通的人至少和治国平天下相去太远。《大学》又有“自天子以至庶人，一是皆以修身为本”之语，可见“庶人”与“天子”仅在“修身”这一项上是相同的，其余三项并不在内。顾颉刚认为《大学》中“齐家”之“家”，并非人民之家，乃“鲁之三家”、“齐之高、国”之家，是“一国中之贵族，具有左右国之政治之力量者”。〔2〕这个解释是很合理的。这样看来，修、齐、治、平之说即使用之于秦统一后皇帝的身上也不可通，更不必说一般的人了。至于程、朱之所以特别表彰《大学》则出于不得已的苦心，因为他们深恐学者但求“修己”，不顾“治人”，最后将不免流为“自了汉”。但有明一代聚讼《大学》者无数，争点全在正心、诚意、致知、格物上面，齐家、治国、平天下几乎无人问津。所以最后陈确竟索性宣告《大学》为伪书。他在《大学辨》中有几句话特别值得玩味：

> 古人之慎修其身也，非有所为而为之也。而家以之齐，而

〔1〕 见曹胤儒编《盱坛直诠》，台北，广文书局影印《儒林典要》本，1967年，下卷，44页。按：罗汝芳与张居正是论学之友，此一记录是可信的。参看张居正“答罗近溪宛陵尹”，《张太岳文集》，上海古籍出版社，1984年，450－451页。

〔2〕 见《顾颉刚读书笔记》，台北，联经出版事业公司，1990年，第十卷，7798页。

国以之治，而天下以之平，则固非吾意之所敢必矣。[1]

这是明说修身并不必然能保证齐家、治国、平天下，“内圣”与“外王”显然已分成两橛了。晚清儒家则更进一步，认识到齐家与治国之间存在着一道不可逾越的界线。谭嗣同讨论“家齐而后国治，国治而后天下平”的问题，便尖锐地指出：

彼所言者，封建世之言也。封建世，君臣上下，一以宗法统之。天下大宗也，诸侯、卿大夫皆世及，复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家，然后能治国平天下。自秦以来，封建久湮，宗法荡尽，国与家渺不相涉。家虽至齐，而国仍不治；家虽不齐，而国未尝不可治；而国之不治，反能牵制其家，使不得齐。于是言治国者转欲先平天下；言齐家者，亦必先治国矣。大抵经传所有，皆封建世之治，与今日事势，往往相反，明者决知其必不可行。[2]

谭嗣同的驳论不但明快，而且具有历史的眼光，至少使我们认清了《大学》修、齐、治、平的话必须从现代的观点重新解释。

现代儒学必须放弃全面安排人生秩序的想法，才能真正开始它的现代使命，为什么呢？关键即在于儒学已不可能重新建制化，而全面安排秩序则非建制化不为功。如果历史还有一点借鉴作用的话，我们事实上已看到明清以来的儒家不得不放弃“得君行道”的旧途，转

[1] 《陈确集》，别集卷一四，下册，555 页。
[2] 《仁学第四十七》，《谭嗣同全集》，下册，367－368 页。

而向社会和个人生活领域中开辟新的空间。这是儒学脱离建制化的一个信号。明清儒家所开辟的新方向，我想称之为“日用常行化”或“人伦日用化”；这正是他们界定儒学的特质时所最常用的名词，其例不胜缕举。现代儒学的出路便恰恰在“日用常行”的领域，说起来真是一个奇妙的历史巧合。西方基督教自16世纪宗教改革以后也走的是肯定日常人生（The affirmation of Ordinary Life）这条路。虽然在具体的内容方面，儒学与基督教的“日用常行”差异很大，但仅仅这个大方向的一致已足令人惊诧。[1]基督教肯定日常人生也是从反抗与脱离中古教会的建制开始的，其结果是每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交予的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作。

所谓“日用常行化”的儒家也不是湮没在个人生活的琐碎事务之中，我们决不能以词害意，引起误解。相反地，他们仍然是“家事、国事、天下事，事事关心”。但是由于他们与朝廷之间已互为异化，他们的关心往往是从社会和民间的角度出发。前面所论述的明、清思想的基调已从多方面说明了这一变化。戴震一方面强调“体民之情，遂民之欲”，另一方面则谴责在上位者“以理杀人”，更是一个极端的例子。他在《绪言》中开宗明义，界定“道”之名义，说：

> 大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。[2]

---

〔1〕关于基督教之肯定日常人生，可参看 Charles Taylor: *Sources of the self. The Making of the Modern Identity*. Part Ⅲ. *The Affirmation of Ordinary Life*. pp. 211－302。

〔2〕戴震《绪言》，收在《孟子字义疏证》，北京，中华书局，1961年，79页。

他是一个最有代表性的“日用常行化”的儒家。而他的立场则显然是民间的，不是朝廷的。晚清儒家在“日用常行化”上走得更远了，因此他们成为最早在中国宣扬“民主”、“民权”等西方价值的先觉。现代许多人都相信儒学和民主是不能并存的。如果这是指建制化的儒学，我想争议不大。但是我们也不能忘记，中国人知有所谓“民主”，最初仍是拜“日用常行化”的儒家之赐。这一历史事实是无法否认的。

从“日用常行”的观点看，儒学传统中所蕴藏的精神资源，尚有待于深入的发掘。我曾称现代儒学为“游魂”，然而“魂”即是“精神”，从传统建制中游离出来之后，儒学的精神可能反而在自由中获得了新生。“游魂”也许正是儒学的现代命运。在道德和知识的来源多元化的现代，儒家自然不可能独霸精神价值的领域。但是中国人如果也希望重建自己的现代认同，那么一味诅咒儒学或完全无视于它的存在恐怕也是不行的。

关于现代“日用常行”的儒学，究竟应该具有什么样的实际内涵，这正是有志于重建现代儒学的人今后必须深入研究的大课题，本文自不能贸然提出答案。我在这里只能就现代儒学的始点问题提出一个大胆的观察。上面已指出儒学不可能再企图由“内圣”直接通向“外王”；以《大学》的语言说，儒学的本分在修身、齐家，而不在治国、平天下；用现代的语言说，修身、齐家属于“私领域”，治国、平天下则属于“公领域”。“公”和“私”之间虽然在实际人生中有着千丝万缕的关涉，但同时又存在着一道明确的界线，这大致相当于现代西方“政”与“教”的关系，即一方面互相影响，另一方而又各有领域。我不否认这一划分受到了西方模式的启示，但明清以来的儒学发展也揭示了这一方向，这是上文所已反复论证过的。而且这一分野在原始儒学中也未尝没有根据。试看《论语·为政》中的记载：

或谓孔子曰："子奚不为政?" 子曰："《书》云：'孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政，是亦为政，奚其为为政?'"

朱熹《集注》云：

《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为为政乎?[1]

这段话可以说明孔子直接关怀的是修身、齐家，至于治国则是间接的。如果对这段话作一番现代诠释，我们便不难找到"公领域"和"私领域"的分际。所以从现代儒家的观点说，"公领域"不是"私领域"的直接引申和扩大，但是"私领域"中的成就却仍然人有助于"公领域"秩序的建立和运作。

在儒家的"私领域"之中，修身又比齐家更为根本，这是原始儒学的真正始点，在现代依然不失其有效性。因此孔子说："德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。"（《论语·述而》）孟子也说："天下之本在国，国之本在家，家之本在身。"（《孟子·离娄上》）从这个意义说，《大学》"自天子至于庶人，壹是皆以修身为本"那句话不但体现了原始儒学的精神，而且也含蕴了现代的意义。更重要的是修身这一观念不仅儒家有之，墨家、道家、《管子》也无不有之，可以说是中国传统文化中的一个共同价值。[2]

---

[1] 朱熹《四书章句集注》，北京，中华书局，新编诸子集成本，1983年，59页。

[2] 关于古代"修身"观念的演变，参看我的《中国知识分子的古代传统——兼论"俳优"与"修身"》，收在《史学与传统》，台北，时报文化出版公司，1982年，84－92页。

修身是儒家的“为己”之学，但这不是杨朱的“为己”，也不是佛家所斥的“自了”。王安石说得最好：

> 是以学者之事，必先为己；其为己有余，而天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也。则亦可谓谬用其心矣。[1]

王安石所发挥的正是“私领域”的成就怎样通向“公领域”的秩序的儒家观点，但是他的表达方式显然已向现代迈进了一大步。传统儒家的“修己”与“治人”是站在社会领导阶层（中国的“士”或西方所谓 elite）的立场上设论的，似乎已不适用于今天的民主时代。然而任何社会结构都离不开一个领导阶层（“elite”），民主社会也不例外。问题仅在于这个领导阶层怎样产生、怎样发挥其领导的效用而已。因此领导人物的品质即使在现代民主社会中也依然是一个十分重要的问题。只要社会上有领导人物，人民便必然会要求他们在道德上和知识上具备一定程度的修养。在这个意义上，儒家的修身论通过现代的转化与曲折也未尝不能继续在“公领域”中有其重要的贡献。传统儒家“有治人、无治法”的观念固然已失时效，但“徒法不足以自行”终究是一条经得起历史考验的原则。制度离不开人的运作，越是高度发展的制度便越需要高品质的人去执行。美国人文主义思想家白璧德（Irving Babbitt）在《民主与领袖》（*Democracy and Leadership*）的名著中特别将孔子与亚里士多德（Aristotle）并

---

[1] 见王安石《临川先生文集》，卷六八《杨墨》，上海，中华书局，1964 年，723 页。

举，使东方与西方的人文精神互相补充。他的主要论点便在于孔子之教可以造就民主领袖所最需要的“人的品格”（“man of Character”）。孔子主张“以身作则”（“exemplification”），其结果是塑造出“公正的人”（“just man”），而不仅仅是“抽象的公正原则”（“Justice in the abstract”）。在白璧德看来，这才是民主社会的唯一保障。[1]这岂不是“徒法不足以自行”的现代翻版吗？我们不要因为白璧德是保守主义者便对他的论点加以鄙弃，最近美国一位最负盛名的自由派史学家便重估了《民主与领袖》一书的价值。他特别欣赏白璧德关于“培养智慧”（“cultivation of wisdom”）的灼见。如果人类不知培养智慧以自我克制，而一味追逐更大的权力，则其结局将和原子能失控一样，必然使自己从地球上爆炸得一干二净。[2]“培养智慧”即王安石所谓“学者之事，必先为己”，承担领导任务则是“为己有余，则不可以不为人”了。

白璧德所重视的“以身作则”即是传统所谓“经师不如人师”、“言教不如身教”，这确是儒学的一大特色。儒家千言万语无非是要我们把做人的道理溶化在“日用常行”之中。综观历史，儒学的起信力量往往系于施教者的人格感召和受教者的善疑会问。一往一复之间，新信仰才能迸出火花。如果鉴往足以知来，儒学在21世纪是否会获得新生，恐怕还要看有没有大批的新“人师”新“身教”不断涌现。我们对于现代儒学的展望只能暂止于此。

---

〔1〕见 Thomas R. Nevin: *Irving Babbitt. An Intellectual Biography*. The University of North Carolina Press. 1984, pp. 108－109。

〔2〕见 Arthur M. Schlesinger. Jr.: *The Cycles of American History*, Houghton Mifflin Company. 1986. pp. 435－436。

士商互动与儒学转向

——明清社会史与思想史之表现

引　言

自15、16世纪以来，中国社会开始了一个长期的变动历程。由于变动是在日积月累中逐步深化起来的，当时身在其中的人往往习以为常而无所察觉，后世史家也不免视若无睹。尤其是19世纪中叶以后，这一内在的渐变和西方文化入侵所激起的剧变会合了，前者因此也淹没在后者的洪流之中，更不易引起现代人的注意。李鸿章认为鸦片战争以后，中国面临着“三千年未有之变局”，这自然是一个无可争议的事实。但是我们如果真想对这一个半世纪的中国“变局”有深入的历史理解，那么明清时期的内在渐变便必须尽早提到史学研究的日程上来。据我所见，这一内在渐变虽为近代的剧变所掩，却并未消逝。相反地，在李鸿章所说的“变局”开始展现的早期，它曾在暗中起到了导向的作用。换句话说，近代中国的“变局”决不能看作是完全由西方入侵所单独造成的，我们更应该注意中国在面对西方时所表现的主动性。从思想史上看，清末民初出现了一批求变

求新的儒家知识分子，他们在西方的价值和观念方面作出了明确的选择。但这些选择并不是任意性的；明清儒学的新动向在很大的程度上决定了他们的选择。这是明清以来中国的内在渐变在近代继续发挥影响力的显证。

从明清的内在渐变与近代的“变局”之间的关系着眼，历史向我们提出了“通古今之变”的新要求。在这一要求之下，我们必须重新挖掘16世纪以后的社会史和思想史。现代史学家在这两方面的研究虽都不少，但大体言之，在概念上有两个主要倾向：一是把明清史看作中国传统或帝国时代（“traditional” or “imperial” age）的最后阶段，因此与19世纪中叶以后的“近代”不相连贯；中国的历史传统由于西方文化的入侵而断裂了。另一倾向则是将明清的社会变迁套进马克思主义的历史公式之中，因此产生了所谓“资本主义萌芽”的说法。但是根据此说，“萌芽”始终未能“成长”，近代中国的“资本主义”最后还是从西方移植过来的。明清的一点点“萌芽”到了近代便像一股细水流入江河一样，没有多大的作用可言了。[1]

这里无须对以上两种历史观点作任何评论；而且我们也必须承认：在这两种观点指导下的明清史研究至少有发掘了大量史料和提出

---

〔1〕 毛泽东在1939年所写《中国革命和中国共产党》一文中说：“中国的封建社会继续了三千年左右。直到十九世纪中叶，由于外国资本主义的侵入，这个社会的内部才发生了重大的变化。中国封建社会内商品经济的发展，已孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。”（见《毛泽东选集》，北京：1969年，第二卷，589页）“萌芽说”在今天大陆史学界仍然流行，但国外早在50年代便已有驳论。参看 Albert Feuerwerker：“From Feudalism to Capitalism,” *Journal of Asian Studies*，18（1958年）。但1949年以后，这一说法已取得特殊的地位，它已不再是一个普通的史学假说了。

了许多新问题的功绩。但是由于在概念上过分强调了“传统”与“近代”之间的断裂，一般地说，这些研究还不足以充分承担“通古今之变”的史学任务。所以我们今天有必要去开辟新的视野，重新检讨明清社会史与政治史，并追寻明清渐变与现代剧变之间的内在关联。在“现代儒学的回顾与展望”一文中，我的注意力侧重在儒家如何开拓民间社会的这一面；在历史背景方面，我则特别强调明代专制皇权的恶化怎样促成了儒家的异化。本文拟更进一层，从社会变动的背景着眼，观察儒家价值意识和思想的转向。所以这两篇研究所涉及的范围和史料虽然完全不同，但基本旨趣则是一致的。

15、16世纪儒学的移形转步是一个十分复杂的历史现象。大体言之，这是儒学的内在动力和社会、政治的变动交互影响的结果。以外缘的影响而论，特别值得注意的是“弃儒就贾”的社会运动和专制皇权恶化所造成的政治僵局。这二者又是互相联系的：前者以财富开拓了民间社会，因而为儒家的社会活动创造了新的条件；后者则杜塞了儒家欲凭借朝廷以改革政治的旧途径。这两种力量，一迎一拒，儒学的转向遂成定局。以下试就新获史料提出几点具体的论证。读者傥取与《中国近世宗教伦理与商人精神》与《现代儒学的回顾与展望》一并读之，则更可了解本文的宗旨所在。

一、科举名额与“弃儒就贾”

“弃儒就贾”作为一个普遍性的社会运动，首先与人口的成长有关。我在《商人精神》一书中曾指出，明代科举名额——包括贡生、举人和进士——并未与人口相应而增加，士人获得功名的机会于是越

来越小。[1]16世纪时已流行着一种说法：

> 士而成功也十之一，贾而成功也十之九。[2]

这当然不是精确的数据，但它在社会心理上所产生的冲击力则很大，足以激动不少士人放弃举业，献身商业。据人口史研究的大略估计，14世纪末中国人口约为六千五百万，至1600年时则已在一亿五千万左右，增长了一倍多。[3]所以我们可以假设“弃儒就贾”与科举名额的限制有关。但是如果要进一步证实这一假设，我们还必须找到直接的证据，进一步证明科举名额确已应付不了士人数量的不断增长。因为这既然是一个严重的政治、社会问题，当时的人似不可能完全视若无睹。最近遍检16世纪有关文集，果然发现了下面两条重要的材料。

文徵明（1470—1559）在“三学上陆冢宰书”中云：

> 开国百有五十年，承平日久，人材日多，生徒日盛，学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍。此皆选自有司，非通经能文者不与。虽有一二幸进，然亦鲜矣。略以吾苏一郡八州县言之，大约千有五百人。合三年所贡不及二十，乡试所举不及三十。以千五百人之众，历三年之久，合科贡两途，而所拔才

---

〔1〕拙著《中国近世宗教伦理与商人精神》，117页。这三项名额虽时有增减，但变动的幅度不大，与人口增加不成比例。见《明史》（中华书局标点本）册六，1681页及1697页。

〔2〕《丰南志》第五册《百岁翁状》，引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》（合肥：黄山书社，1985年），251页。

〔3〕见Ping-ti Ho, *Studies on the Population of China*, 1368—1953, Harvard University Press, 1959, p. 264。

> 五十人。夫以往时人材鲜少，隘额举之而有余，顾宽其额。祖宗之意诚不欲以此塞进贤之路也。及今人材众多，宽额举之而不足，而又隘焉，几何而不至于沉滞也。故有食廪三十年不得充贡，增附二十年不得升补者。其人岂皆庸劣驽下，不堪教养者哉！顾使白首青衫，羁穷潦倒，退无营业，进靡阶梯，老死牖下，志业两负，岂不诚可痛念哉！比闻侍从交章论列，而当道竟格不行。岂非以不材者或得缘此幸进，而重于变例乎？殊不知此例自是祖宗旧制，而拔十得五亦古人有所不废。岂可以一人之故，并余人而弃之。[1]

陆冢宰是陆完，据《明史·七卿年表二》，他任吏部尚书在正德十年至十五年（1515—1520）。又据开头几句贺语，知此书作于陆完初接任时，即1515年。文徵明所讨论的是苏州地区的生员名额和贡、举两途三年总数之间的比例。以一千五百名生员，三年之间只有五十人可以成为贡生或举人，则每一生员在三年之中只有三十分之一的成功率。可见"士而成也十之一"估计是太保守了。此书中有两点应该特别解释一下。第一，"学校廪增正额之外，所谓附学者不啻数倍"这句话最能说明士的人口剧增。《明史》卷六十九《选举志一》云：

> 生员虽定数于国初，未几即命增广，不拘额数。宣德（1426—1435）中定增广之额……增广既多，于是初设食廪者谓之廪膳生员，增广者谓之增广生员。及其既久，人才愈

---

[1] 见《甫田集》，文渊阁四库全书影印本，卷二五，4－5页。

多，又于额外增取，附于诸生之末，谓之附学生员。[1]

现在苏州地区的生员，附学者已比廪、增两项正额多出了好几倍，足见士的人口增加之速。这也间接地反映了明代人口总额的大幅度上升。至于尚未成生员的士人，其数量自然更大得惊人，不过我们已无从估计了。第二，文徵明在此书中所要求的是增加贡生的名额。书中又有“比闻侍从交章论列，而当道竟格不行”之语，则当时朝廷上主张增贡额的大有其人，并不是文徵明一个人的主张。

与文徵明同时的韩邦奇（1479—1556）也关心贡生长期沉滞、老死膈下的问题。他指出县令是最重要的治民官，而明代县令则分出于进士与举贡二途。前者因少年往往得志，为前途计，初出治民较能尽心；后者则垂老始得一官，“日暮途远，必为私家之计”。为老百姓着想，他主张大增举人、进士的名额，以解决举贡一途的过度壅塞。因此他说：

岁贡虽二十补廪，五十方得贡出，六十以上方得选官，前程能有几何？不有以变通之，如天下斯民何！莫若多取进士，每科千名，乡试量其地方加之，或三之一，或四之一，或五之一。庶乎无偏无党，而治可成矣。[2]

可见他和文徵明所关注的同是当时科举制度已无法容纳士的人口激增的问题，不过他的解决方案与文徵明不同而已。根据这两条史料，

---

[1] 《明史》标点本，册六，1686－1687页。

[2] 韩邦奇《苑洛集》（四库本）卷一九《见闻考随录》二，4－5页。

人口倍增与“弃儒就贾”之间的因果关联便完全成立了。[1]

“弃儒就贾”蔚成风气以后，商人的队伍自然随之扩大了。限于史料，我们不可能对商人人口的增长提出任何数据，甚至约略的估计也无从着手。从有关文献出现的时代推断，我们大致可以说，“弃儒就贾”在16、17世纪表现得最为活跃，商人的人数也许在这个时期曾大量地上升。提及晚明的商人，我们首先想到的自然是徽商，其次则是山西商人。此外江苏洞庭的商人也很有名，当时已有“钻天洞庭遍地徽”的谚语。[2]其实16世纪时的商人在中国各地都显出蓬勃的活力，张瀚（1511—1593）的“商贾记”便是明证。[3]由于商人的社会活动在当时特别引人注目，故晚明小说中往往以商人为故事的主角，不但久已行世的“三言”、“二拍”如此，而且最近重新发现

---

〔1〕据《明史·选举志一》嘉靖十年（1531年）和万历张居正当国时期（1573—1582），朝廷两度下令“沙汰”或“核减”生员（第六册，1687页）。这也反映了士人数量快速成长的事实。人口成长是一长期过程，大约自15世纪中叶以后便在生员名额的不断扩大中显示了出来。“增广生员”，尤其是“附学生员”的倍增最可注意。徐树丕（卒于1683年）《识小录》（涵芬楼秘笈第一集，上海，商务印书馆，1924年）卷二《沙汰生员》条说明末生员“进者愈多，退者愈少，贩夫俗子，皆列章缝”（15页），足见其中商人子弟之多。

〔2〕此谚语见《今古奇闻》卷二，转引自薛宗正《明代徽商及其商业经营》，收在《江淮论坛》编辑部编《徽商研究论文集》（合肥，安徽人民出版社，1985年），76页。关于这三地商人的研究，论著甚多。最有代表性的是藤井宏《新安商人の研究》，连载于《东洋学报》第三十六卷第一至第四号（1953—1954）（中译本见《徽商研究论文集》，131－272页，有作者于1983年写的《中译本序言》）；寺田隆信《山西商人の研究》（京都，东洋史研究会，1972年）；傅衣凌《明代江苏洞庭商人》，收在他的《明清时代商人及商业资本》（北京，人民出版社，1956年）。

〔3〕见《松窗梦语》卷四（北京，中华书局标点本，1985年），80－87页。关于《商贾记》的研究，可看 Timothy Brook, "The Merchant Network in 16th Century China," *Journal of the Economic and Social Hsitory of the Orient*, Vol. XXIV, Part Ⅱ (1981), pp. 165－214。

的《型世言》也是如此。[1]这也可以看作是商人数量在此期内剧增的一个折影。

“弃儒就贾”为儒学转向社会提供了一条重要渠道，其关键即在士和商的界线从此变得模糊了。一方面是儒生大批地参加了商人的行列，另一方面则是商人通过财富也可以跑进儒生的阵营。关于前一方面我们已认识得很清楚，不必再说。关于后一方面，我们所知较少，不妨略作补充。《型世言》第二十三回有一段话写得很生动：

> 一个秀才与贡生何等烦难？不料银子作祸，一窍不通，才丢去锄头匾挑，有了一百三十两，便衣冠拜客，就是生员；身子还在那厢经商，有了六百，门前便高钉贡元扁额，扯上两面大旗。[2]

小说家讽世之言，自不足据为典要。但当时确有类似的现象，故说故事的人才能顺手拈来，涉笔成趣（例证见后文）。我们不难想像，在16、17世纪之际，文徵明所说的超出生员正额数倍的“附学生员”之中，已有商人子弟用一百三十两买得的，甚至他所重视的“贡

---

[1] 《型世言》共四十回，编者为陆人龙，初刊大概在1631—1632年。此书在中国久已失传，韩国汉城大学奎章阁图书馆藏有孤本。法国科学研究中心陈庆浩先生在1987年发现了此本，并于1992年由台北中央研究院文哲研究所影印问世，共三册。详见陈庆浩为该书所撰《导言》。关于小说中的晚明商人，可看黄仁宇《从〈三言〉看晚明商人》，香港中文大学《中国文化研究所学报》，第七卷第一期(1974年12月)，133－153页。《型世言》中的商人故事，见第五、六、二十六诸回。按第六回写徽商遇娶唐贵梅事是真实故事，出自杨慎《孝烈妇唐贵梅传》，李诩《戒庵老人漫笔》卷四《唐孝烈妇》条曾节录杨文。又第五、七、十二诸回也都有明代本事，斑斑可考。

[2] 《型世言》中册，1027页。按：“衣”下一字漶漫不清，姑暂定为“冠”字，但与文义无妨。

生”也已有商人用六百两银子从地方官手上活动得来的。《型世言》的描写虽夸张却不背史实，点出了当时商人进入士阶层的一条最常用的途径。在明、清文集中我们常常读到商人背景的“太学生”或“国子生”的墓志铭。这便是因为贡生列入太学——国子监——为监生的缘故。下面的例子可以说明这个问题。韩邦奇“国子生西河赵子墓表”中云：

> 西河子玮字汝完，姓赵氏，别号西河……关内冯翊之朝邑、大庆关人也。未弱冠，入为县附学生，以朱子诗屡应秋试，补廪膳。甫五年朝廷用辅臣议，令天下郡县选怀才抱德之士充岁贡。西河子应例上春官，游国学，历部事。天官考勤，籍入仕版，选期已届，而西河子死矣。……西河子之乡，万余家皆习商贾，苦艰于息不益。西河子笑曰：何若是之艰哉！……世有无用之儒者哉！不数年起家数千金，而人莫窥其所自也。〔1〕

韩邦奇是这位西河子的业师，“墓志”未提及其先世，可证赵玮原和其乡人一样，也是“习商贾”的，而且后来又以经商“起家数千金”。但是由于他已是监生的身份，故以“儒者”自居。从他的经历看，他恰恰是先为“附学生”，补上“廪膳生”，再“充岁贡”入国

〔1〕《苑洛集》卷七，5－6页。按：《明史》卷六九《选举一》说：“府、州、县学诸生入国学者，乃可得官，不入者不能得也。入国学者，通谓之监生。举人曰举监，生员曰贡监，品官子弟曰荫监，捐赀曰例监。同一贡监也，有岁贡，有恩贡，有纳贡。”（第六册，1675－1676页）《型世言》所说的也许是指“捐赀曰例监”或“纳贡”。这种用钱买来的监生在当时是受轻视的。例如复社领袖张溥（1602—1641），因为同里的陆文声“输赀为监生”，便拒绝他入社的请求。见《明史》卷二八八《文苑五·张溥传》，册二十四，7404页。

子监的。但我并不是暗示西河子取得"生员"的资格曾得力于一百三十两银子或他的"岁贡"是六百两银子买来的。他很可能是一个有才学的商人子弟，如他的老师在"墓表"中所叙述的。我举此例不过是为了证明16世纪的商人子弟确有从"附学生员"到"岁贡"入国子监的一条入仕之途。上引《型世言》的话在这个具体的例子中已获得充分的证实。最后我要指出，西河子以经商的成功来证明"儒者"并不是"无用"，这不但说明儒学已流入商人阶层，而且商人也将儒学看成他们自己所拥有的精神资源了。当时的人所谓"四民异业而同道"（王阳明语）或"商与士异术而同心"（李梦阳语）在此都获得了印证。

二、士商互动与价值观念的调整

明代中期以后，士商关系进入了一个新的阶段，这一点我在《商人精神》中已有所论述。但该书专从商人方面着眼，而未多作推论。现在我想根据近年收集的若干资料，讨论一下士商合流与互动的一般状况，及由此而引发的价值观念的改变。本节所涉及的仅仅是资料中所显示的几个定"点"。这几个定"点"大致能够联系成几条"线"，但尚不足以构成一个比较完整的"面"，这是我必须首先交代清楚的。

1. 士商合流及其途径

今天我们对于明清商人的活动情况能够有所认识，主要的材料都是士大夫提供的；他们在文集和笔记中保存了大量的商人传记，对商人的生活形态予以生动的描绘（尤以墓志铭、传记、寿序等最为丰

富)。其他的材料如官方文献、史书、小说,甚至所谓“商业书”等都只能处于辅助的地位。这一事实的本身便说明了士商之间在日常人生的世界中已渐渐融成一片。关于这一层,下文将随处点出,这里不另作分析了。下面先谈两个较小但具有关键性的问题:(1)传统士大夫一向鄙视商人,现在忽然为商人唱起赞词来了,这个思想上的弯子是怎么转过来的?(2)除了士商之间因家世背景、姻戚关系而时时交往之外,还有什么其他的重要渠道可以自然地使双方互相沟通?限于篇幅,我只能举一个一箭双雕的例子以代替旁征博引的考证。这个例子是由李维桢(1546—1626)提供的。为什么单选李维桢呢?这是因为《明史》本传对他有如下的特笔介绍:

> 维桢为人,乐易闳达,宾客杂进。其文章,弘肆有才气,海内请求者无虚日,能屈曲以副其所望。碑版之文,照耀四裔。门下士招富商大贾,受取金钱,代为请乞,亦应之无倦,负重名垂四十年。[1]

《大泌山房集》中有数以百计的商人墓表、碑铭之类。其中不少大概都是在这样情况下写成的。可见他在这一方面确有代表性,甚至比公开宣称“良贾何负闳儒”的汪道昆(1525—1595)还要合适,因为后者有太明显的商人背景。李维桢有一篇“蒋次公墓表”恰好可以回答上面所提出的两个小问题。蒋次公是新安的大盐商,名克恕(1520—1581)(按:“次公”或“长公”都指排行,不是名字,故商人墓表或铭

[1] 《明史》卷二八七《文苑四·李维桢传》,册二四,7386页。按:传中“碑版之文,照耀四裔”一语是套用杜甫《八哀诗》咏李邕(北海)“碑版照四裔”的成句,并不是表示李维桢真的为四裔之人写过碑版之文。今《大泌山房集》中也没有为外国人写的文字。

中“长公”、“次公”甚多)。这篇“墓表”是应他的次子太学生蒋希任(字茂弘)之请乞而写的。李维桢在“表”末有下面一段话:

> 国有四民,士为上,农次之,最后者工商,而天下讳言贾。新安贾人生好援内贵人(按:宦官),死而行金钱谀墓者之门,以取名高。士大夫至讳与贾人交矣。汉设科取士首孝弟力田。新安地千里,山陵居七,田居三。一岁食仰给四方居半,夫安得田而力之?夫安得不为贾?贾矣,与畈庶何异,即有材智气节,行不能出闾闬之外,舍孝弟安之乎?……贾人有孝弟者,又讳不为传,何也?[1]

这段话说得曲折低昂,最能表露士大夫为商人作传者怎样在调整他们的价值观念。李维桢不但极力想纠正“士大夫讳与贾人交”的传统偏见,而且更进一步鼓励大家心安理得地为商人作传。尽管新安贾人有生前交结宦官(当然限于少数人,其原因详见下文第四节)和死后“行金钱谀墓”的风气,但一般的新安人则由于环境所逼才不得不投身商业。他特别引汉代“设科取士首孝弟力田”为典据,然后再说明新安人为什么不能“力田”,最后归结到新安商人的“才智气节”只能表现在“孝悌”上面。通过这样转弯抹角的论证,他终于获致一个自以为是确切不移的结论:以“孝悌”为唯一的“取士”标准,则新安商人是不折不扣的“士”,因此完全应该得到表扬。李维桢在此是用一种具体的语言来表达“士商异术而同心”或“异业而同

---

〔1〕《太泌山房集》(万历刊本,日本内阁文库藏本,普林斯顿大学葛思德东方图书馆影印本),卷一〇六,25页。

道”那种抽象的观念。但是他意识到儒家传统偏见的强固和同时士大夫对他“受取金钱”为富商大贾“谀墓”的批评，因此才用这一番委婉曲折的话来给自己开脱。与本文以下各节所论合起来看，我们有理由相信李维桢的话代表了一部分士大夫的新观点，不能全以饰辞视之。

“蒋次公墓表”也是说明士商之间如何互相交流的典型史料。“墓表”是这样开头的：

> 余友汪仲淹始受室蒋。蒋没而仲淹每为余言，未尝不涕洟也。则又曰：吾妇之贤，实得之其父。余既稍闻蒋次公行事，无何，游武林，而仲淹以公中子太学生茂弘见。其人循循儒者，久之请从余游姑苏。问所以游，则曰：“今天下文章家能以只字华衮人，能生死人而肉骨者，无如王司寇（世贞，1526—1590）、汪司马（道昆）、不佞希任（茂弘）于司马有葭莩亲，义当不忘先君子。将徼惠于司马，而见王先生，乞为铭先君子墓。以仲淹之辱于子也，愿以表属子。”盖言出而涕从之。（23页）

这里可以看到，蒋茂弘之所以能请得李维桢为他的父亲写“墓表”，首先是通过蒋家与士大夫的姻亲关系。汪仲淹（名道贯）是汪道昆的同母弟，两兄弟都娶了蒋家的女儿。[1]不但如此，蒋茂弘还准备

---

[1] 汪仲淹是汪道昆的同母弟，见《太函山房集》卷一一四，《文学汪次公行状》，9页。汪道昆的岳父也称“蒋次公”，但是另外一个人，并非蒋克恕。蒋克恕比汪道昆年长五岁，不可能是后者的岳父，而且这两个“蒋次公”的年龄、寿数和子女情况都不同，不过他们大概是同族的人，如堂弟兄之类。所以蒋茂弘说汪司马（道昆）是他的“葭莩亲”。关于汪道昆的岳父蒋次公，可看《太函集》（万历辛卯，1591年，刻本，金陵徐知督刊，普林斯顿大学葛思德东方图书馆藏本），卷一三《为外舅蒋次公寿序》，618页及卷一九《寿逸篇》，18－20页。

通过汪道昆的关系请王世贞写墓志铭。[1]由此可见，士商通婚是这两个社会集团之间的重要桥梁。

另一方面，蒋茂弘的太学生身份也是值得注目的。“墓表”中还载有蒋克恕对他的侄儿希文（其伯兄克忠之子）说的一段话如下：

> “吾不终为儒，以成而祖志也；吾得为良贾，以从而父策也。吾欲使汝贾，如汝母何？欲使汝儒，如汝病何？吾欲使汝处乎儒若贾之间，内奉母而外友天下贤豪长者，惟太学可耳。”希文之游太学，公实资之云。（24页）

这话是否真出蒋克恕之口，或是李维桢修饰成文，今已不易判断。但无论如何，“处乎儒若贾之间”和“友天下贤豪长者”二语都不失为对商人家庭出身的太学生的一种最确切的描写。明代中晚期，商家背景的太学生并不一定有入仕的机会，因此往往在几年之后又回家去经营商业。前引韩邦奇“国子生西河赵子墓表”即是一例。此处蒋克恕之子茂弘与侄希文也属此类。若依李维桢“墓表”所言，商人子弟入太学未必都以做官为目的，至少其中有一部分人是想作士与商两个世界之间的媒介，而所谓“友天下贤豪长者”，则包括了居官的士大夫。太学生的半官方身份使他们在紧急时，无论为了挽救私人或公共的危机，都可以直接与官方打交道。以私事为例，新安汪虞龙的父亲是大盐商，忽然为宦官逮捕。虞龙为南京国子监的太学

---

〔1〕见王世贞《清溪蒋公墓志铭》，《弇州续稿》（四库影印本）卷九十三，23－27页。据《铭》文，出面请求的人还是汪仲淹（24页）。《墓志铭》与李氏《墓表》互有详略，可以参看。

生，“闻之一日而驰至维扬，谒郡守，涕泣请命。郡守避席而劳苦之……力言于珰而免之”。[1]汪虞龙如果不具有太学生的资格，恐怕不能这样容易便找到郡守为他关说吧。再以公事而言，江阴黄宗周“自儒起，由邑诸生补太学上舍。其积纤累微，因便规息，用计然之策而恢之，诸言治生者咸推冠，而竟以起。”嘉靖戊申（1548年），倭寇之衅未起之前，他便计划为江阴筑砖石城墙以预防之。江阴县令完全听从了他的意见，终于保证了江阴的安全。[2]这也是太学生资格发挥重要功能的例子。我们可以说，商人背景的太学生在明代中、晚期已形成了一股不容忽视的社会势力；他们处于士与商之间，加速了双方的合流。商人地位的上升和儒学的转向都与此一势力有深切的关系。以上所论聊以示例而已，这是一个值得专题研究的史学题目。

2. 从“润笔”的演变看儒家辞受标准的修改

李维桢为富商大贾写墓碑而“受取金钱”，其事竟载之《明史》，这象征了价值观念上的一大改变。如“蒋次公墓表”所云，同时王世贞和汪道昆也特以此见称于世。文人谀墓取酬，自古有之，但为商人大量写碑传、寿序，则是明代的新现象。因此，我们有必要追溯一下明代文人“润笔”观念的转变。下引两条资料，一属15世纪，一属16世纪，在时代上恰符合我们的需要。叶盛（1420—1474）记“翰林文字润笔”云：

---

〔1〕《太函山房集》卷一一四《文学汪长公行状》，17页。

〔2〕王世贞《弇州四部稿》（四库影印本）卷七六，《江阴黄氏祠记》，17页。

> 三五年前，翰林名人送行文一首，润笔银二三钱可求，事变后文价顿高，非五钱、一两不敢请，迄今犹然，此莫可晓也。……张士谦先生……曰："吾永乐（1402—1424）中为进士、庶吉士、中书舍人，时年向壮，有志文翰，昼夜为人作诗写字，然未尝得人一叶茶，非如今人来乞一诗，则可得一贽见帨帕。向非吾弟贸易以资我，我何以至今日耶！"繇此观之，当时润笔亦薄已。[1]

文中所言"事变"，指明英宗复辟的"夺门之变"（1457），则此条笔记大约写在1460年左右。据此条，可知15世纪中叶以后，文人润笔忽然有了一次跃动，从二三钱银子涨到五钱、一两。文中引永乐时代张士谦的证词，更可见15世纪初叶润笔还不普遍流行。但张士谦的俸禄显然不足以养家，仍然要靠他的弟弟经商来支持。这不但给士商混合之家提供了一个较早的史例，而且也间接显示出：明代不少士大夫（如在中央任清要之职的人）往往要靠润笔来补贴生活费用。这种情况的造成主要是由于明代百官的俸禄在中国各大朝代中几乎是最微薄的。15世纪中叶以后润笔的大幅度提高和俸禄因折色而不断下降之间似乎存在着微妙的关联。[2]所以张士谦在1460年左右说"乞一诗，则可得一贽见帨帕"，确实道出了当时士大夫以润笔为副业的实况。"贽见帨帕"便是明中叶以后金钱馈遗或酬报的一种

---

[1] 叶盛《水东日记》卷一（北京，中华书局，1980年），314页。

[2] 明初官俸以米为标准，但不久便改为折钞，而折钞则日贱。宣德八年（1433年）户部奏：折钞由每石二十五贯减为十五贯，以致"卑官日用不赡"。至成化（1464—1487）时更在折钞之外加上折布，愈折愈少。故《明史·食货志六》说："自古官俸之薄，未有若此者。"（册七，2003页）参看姚莹《寸阴丛录》卷二《内外官俸禄》条。安徽古籍丛书本，合肥，黄山书社，1991年，259－260页。

变相。[1]

更重要的是16世纪时，诗文书画都已正式取得了文化市场上商品的地位。李诩记“文人润笔”曰：

> 嘉定沈练塘龄闲论文士无不重财者，常熟桑思玄曾有人求文，托以亲昵，无润笔。思玄谓曰：“平生未尝白作文字，最败兴，你可暂将银一锭四五两置吾前，发兴后待作完，仍还汝可也。”唐子畏曾在孙思和家有一巨本，录记所作，簿面题二字曰“利市”。都南濠至不苟取。尝有疾，以帕裹头强起，人请其休息者，答曰：“若不如此，则无人来求文字矣。”马怀德言，曾为人求文字于祝枝山，问曰：“是见精神否？”（原注：俗以取人钱为精神。）曰：“然。”又曰：“吾不与他计较，清物也好。”问何清物，则曰：“青羊绒罢。”[2]

此条所记四人都是15、16世纪之交的名士。[3]他们各以不同的方式表现出对于润笔的重视。他们的共同态度是：为人作文字必须取得

---

[1] 顾炎武论明代地方官入觐以刻书馈遗官长，自注曰：“昔时入觐之官，其馈遗一书一帕而已，谓之书帕。自万历以后改用白金。”见《原抄本日知录》（徐文珊点校，台北，明伦出版社，1970年）卷二〇“监本二十一史”条，521页。徐树丕记晚明外官入京馈遗书帕，不但由三四两渐增至三四十两，且改白银为黄金。见《识小录》卷四“禁书帕”条，8页。但从《水东日记》此条看，“帕”似已是银子的代称，不必等到万历以后了。

[2] 李诩《戒庵老人漫笔》，北京，中华书局，1982年，卷一，16页。

[3] 桑思玄，名悦（1447—1530），都南濠，名穆（1459—1525），唐子畏（寅，1470—1524）和祝枝山（允明，1461—1527），不但时代相同，且互有交往。其中桑悦和唐寅的父亲则都是商人。唐寅事见下文。桑悦《鹤溪府君泣血志》记其父桑琳（1423—1497）云：“吾父既赘于周，始弃举子业。……好笔札，常主一巨肆。”（见《思玄集》卷七，1页，明活字本，藏普林斯顿大学葛思德图书馆）更是“弃儒就贾”的一个较早的例子。

适当的金钱或其他物质的酬报。我们可以说，润笔发展至此已超出传统的格局，而和今天文学家、艺术家专业化的观念很相近了。当时文艺家作品的商品化尤以唐寅直接用“利市”两字题其作品簿最能传神。他的著名的言志诗云：

> 不炼金丹不坐禅，不为商贾不耕田；闲来就写青山卖，不使人间造业钱。[1]

这表现了专业画家的现代精神，“利市”两字必与此诗合看始能得其正解。据祝允明“唐子畏墓志并铭”言，“其父德广贾业而士行”。[2]可见唐寅虽“不为商贾”，却出身于商人家庭，对于卖画为生是不会感到可耻的。而且商人必然是当时文艺作品的主要顾客。所以从15、16世纪润笔观念的新发展，我们可以看到传统儒家的价值意识已面临着严重的挑战。[3]

---

〔1〕《唐伯虎轶事》卷二，1－2页，收入《唐伯虎全集》中（北京，中国书店，1985年）。

〔2〕《怀星堂集》（四库影印本）卷一七，9页。

〔3〕明中叶以后润笔观念的改变具有深刻的社会涵义，这一点已引起顾炎武的特别关注。顾氏仍持传统的儒家观点，反对文人为润笔而创作。因此他在《日知录》中特写《作文润笔》一条。此条所引资料虽以明代以前为主，但其批判的锋芒则完全针对当时的新风气而发。他也看到了《戒庵老人漫笔》中唐寅“利市”的记述，并借杜甫诗（《八哀·李邕》）中说李北海收碑版的润笔是“义取”而发议论曰：“昔扬子云犹不肯受贾人之钱，载之《法言》（英时按：此非引文，乃顾氏推本《法言》卷一《学行》篇末节之意的概括语），而杜乃谓之‘义取’，又不若唐寅之直以利为也。”又云：“《新唐书·韦贯之传》言：裴均子持万缣请撰先铭。答曰：吾宁饿死，岂能为是？今之卖文为活者，可以愧矣！”（见《原抄本日知录》卷二一，563页）可证顾氏此条是借古讽今，也是对正在变迁中的价值观念的一种反响。但“卖文为活”在17世纪已有不能逆转之势。王应奎《柳南续笔》卷三“卖文”条论钱谦益云：“东涧先生（钱谦益的别号）晚年贫甚，专以卖文为活。甲辰（1664年）夏卧病，自知不起，而丧葬事未有所出，颇以为身后虑。适鹾使顾某求文三篇……润笔千金。先生喜甚，急倩予外曾祖陈公金如代为之，然文成而先生不善也，

但是当时士大夫并不是每为一文必收润笔。桑思玄也接受至交求文可以“无润笔”的原则。他仅仅要求友人先给银子激发他作文的兴致，作完后仍然归还。16世纪的王慎中（遵严，1509—1559）则对于润笔的辞受问题提出了进一步的澄清。他在“与安胶阳”的信中辞谢润笔，其说如下：

承不远三千里特使见存，属以文字之事。……请文厚仪谨以奉还。仆非为廉也，平生门户甚宽，于辞受之际不能为狷。寻常交际，如今人所谓接以礼者，犹多受之。况于请文之礼，固未尝辞也。而乃介于胶阳数千里惓惓命使之所委乎？凡仆所谓受其请文之礼者，皆为其父祖大事，或自名其堂室而乞记之类。仆为之文，则为有宠于其人之先与其身，故不可不受之，以副其诚，而不宜为拒也。若胶阳所请序，乃有宋曾南丰与今唐荆川两先生之文，此吾党之同愿，斯文之义举……今乃以作序之故受礼，非独无复廉隅，且是都不有意气也。幸鉴此心，请勿讶其为拒，又请勿誉其不取。[1]

会余姚黄太冲（宗羲）来访，先生即以三文属之。太冲许诺，而请稍稽时日。先生不可，即导太冲入书室，反锁其门，自晨至二鼓，三文悉草就。”（北京，中华书局标点本，1983年，180页）顾炎武所谓“今之卖文为活者”不知是否也包括了对钱谦益的批评。但黄宗羲不但不反对“卖文”，而且还为钱谦益代笔。不用说，这种代笔工作也是有代价的。下及近代，章炳麟晚年也卖文为活，并有时请其弟子黄侃代笔。这是直接从明代传下来的风气。关于钱谦益靠润笔为生之事，详见陈寅恪《柳如是别传》（上海古籍出版社，1980年，下册，901－903、1204－1206页）。

[1] 《遵岩集》（四库影印本），卷二三，15页。按：安胶阳即无锡安如石，字子介。安氏居无锡胶山之南，故有“胶阳”之号。安如石请王慎中所写的序文共两篇，即《曾南丰文粹序》及《唐荆川文集序》，均已收入《遵岩集》卷九（9－12、29－31页）。据四部丛刊本《荆川先生文集》王序，署年为嘉靖己丑（1549年）。《与安胶阳书》当即作于同年。

王慎中拒受安氏请序之润笔盖因所序之书是一种“斯文之义举”，而非有私惠于请序之人。但他同时也明白承认，一般而言，对于“请文之礼”——润笔，他是受而不辞的。尤其值得注意的是他特别提到两类接受润笔的文字：有关请文者“父祖之大事”（即墓志铭、墓表之类）和为请文者本人所立之堂或室写“记”。因为这两类文字都是为请文者及其先人增加光宠的。王慎中所订的辞受原则虽属于他个人的，但在当时则颇有代表性。传统儒家关于金钱辞受的标准大体上承自孟子所谓“可以取，可以无取，取伤廉”（《孟子·离娄下》），其中本来就有相当大的弹性。[1]现在王慎中则在新的社会现实下修订传统的标准，这是儒家价值观念顺应世变而自我调整的显证。在“取之不伤廉”的润笔文字之中，他首先提到的便是“父祖之大事”一类。这就难怪16世纪以后的名家文集中会出现那么多的商人墓表、传记、寿序之类的文字了。

3. 商人“自足”世界的呈现

以上论士大夫为商人树碑立传都是富商大贾的事。现在我们要进一步论证一般小商人也闻风而起，以致碑传泛滥。如果说树碑立传的儒家文化向来是由士大夫阶层所独占的，那么16世纪以后整个商人阶层也开始争取它了。现存明清商人碑传流传下来的只是极小部分，因为绝大部分都藏在私家，并未刊刻。[2]但当时碑传的大量

---

〔1〕 参看《孟子·公孙丑下》关于受馈与否答弟子陈臻之问及《滕文公下》关于“受于人”的问题答弟子彭更之问。

〔2〕 陆容（1436—1494）《菽园杂记》卷一云：“前人诗文稿，不惬意者多不存，独于墓志表碣之类皆存之者，盖有意焉……士大夫得亲戚故旧墓文，必收藏之，而不使之废弃，亦厚德之一端也。”（北京，中华书局标点本，1985年，10－11页）由此可见当时私藏墓志之多及时人之重视墓志。但因无刻本，多已失传。

产生是和商人热心表扬其父祖有密切关联的。这一现象已引起同时人的注意。张瀚说：

> 墓志不出礼经，意以陵谷变迁，欲使后人有所闻知，但记姓名、爵秩、祖、父、姻娅而已。若有德业，则为铭。今之作者纷纷，吾不知之矣。[1]

这显然是因为当时墓志铭写得太多太滥，张瀚才发出这种讥评的声音。但是我们怎么知道墓志铭的泛滥特别和商人有关呢？唐顺之（1507—1560）提供了一条关键性的证据。他说：

> 仆居闲偶然想起，宇宙间有一二事人人见惯而绝是可笑者。其屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志；其达官贵人与中科第人，稍有名目在世间者，其死后必有一部诗文刻集。如生而饭食，死而棺椁之不可缺。此事非特三代以上所无，虽汉唐以前亦绝无此事。幸而所谓墓志与诗文集者皆不久泯灭。然其往者灭矣，而在者尚满屋也。[2]

这封信的主题是唐顺之反对友人为他刻文集，墓志不过是顺手拈来的一个陪衬。但因此正可见当时商人墓志铭必已泛滥到触目皆是的地步。在唐顺之写此信的五十年后，他的观察在另一部明代笔记中获得了印证。李乐（1532—1618）《见闻杂记》（自序署“万历辛丑岁秋

---

〔1〕《松窗梦语》卷七，141页。

〔2〕《答王遵岩》，见《荆川先生文集》（四部丛刊初编缩本）卷六，119页。此书当作于嘉靖二十八年或次年（1549—1550），参看本文第205页注[1]。

七月七十老人"，即1601年）卷三第一六一条云：

> 唐荆川先生集中诮世人之死，不问贵贱贤愚，虽椎埋屠狗之夫，凡力可为者，皆有墓文。此是实事。[1]

李乐肯定唐顺之的讥评是"实事"，这更增加了原文作为史证的价值。

唐顺之所说的"屠沽细人"是指小商人而言，因此特别值得重视。明人文集中的大量商人墓志，如李维桢《大泌山房集》、汪道昆《太函集》所载的，都是关于当时"大贾"的生平。现在从唐顺之和李乐两人的证词中，我们知道小商人也同样有为他们的祖父以及本身树碑立传的强烈要求。所以仅就墓志铭这一件事来看，16世纪的中国商人阶层的全体，无论是"大贾"、"中贾"或"下贾"以至"屠沽细人"，都在自觉或不自觉地推动着价值观念的变化。传统的见解以商人效法士大夫的生活方式，如收藏字画和刊刻书籍之类，仅仅是一种"附庸风雅"。现代的史学家也往往继承了这一看法。但是我们如果深入当时精神世界，便会发现这种说法虽似有表面的根据，却不免稍有简单化之嫌。在中国传统社会中，价值观念的改变确实是很缓慢的。明清时期当然还有大批的商人企羡士的地位，他们鼓励子弟治举业也是为了由商上升为士。这是无可否认的事实。但是另一

---

[1] 《见闻杂记》上册（上海古籍出版社，影印本，1986年），285页。按：此书有谢国桢跋，说李乐是"嘉靖戊辰进士"，不确。嘉靖无戊辰，嘉靖乃隆庆之误。李乐举进士在隆庆二年戊辰（1568年），见原书卷三第九十五与九十七两条，上册，228－229页。谢跋从《明清笔记谈丛》（上海古籍出版社，1981年）中节录，原文亦同此误。（页11）

方面，由于商业的兴盛，其吸引力与日俱增。明清时期也有商人宁愿守其本业而不肯踏入风险的仕途的。汪道昆一再说徽州人“右贾左儒”，二刻《拍案惊奇》说“徽州风俗以商贾为第一等生业，科第反在次著”，以及雍正时山西巡抚奏折言山西“子孙后秀者多入贸易一途……至中材以下方使之读书应试”。这些说法决不是向壁虚构的。[1]前引“蒋次公墓表”记蒋克恕早年不得不“弃儒就贾”时，他的父亲对他说过一句话：“吾家世货殖，不可忘先人之业。”(23页）王世贞“蒋次公墓志铭”记同一件事也引了一句蒋克恕父亲的话：“天欲夺汝儒而还之贾，违之不祥。”（24页）即使蒋克恕是由于“不得已而求次”才退回到商业世界，但这个“次”一等的世界已足够他安身立命了。所以他的女婿汪道贯（仲淹）也说：“次公之于人伦厚矣，何必儒。”(“墓志铭”引，27页)

在传统中国社会，商不如士的关键主要在于荣誉——社会的承认和政府的表扬。但明代中晚期以来，商人也可以通过热心公益之举而获得这种荣誉。前引王世贞“江阴黄氏祠记”，这个祠便是江阴人后来为报答黄宗周筑城、捐金助军、赡济贫民等善举而建立的，并且是“请之天子，下礼官议，报可而后行”的（18—19页)。王世贞在“蒋次公墓志铭”又记蒋克恕：

> 归黄山故居丰乐里。里大溪数涨，则病涉。捐千金为大石梁数十丈以通之。自石梁至容溪，治驰道数十里。茂林深樾，可憩者必亭之，以息行旅。故通政张寰为大书标之。里人指相诧曰：“蒋次公始不得志于儒，中自恨以不能承父属而大吾

〔1〕 详见我的《中国近世宗教伦理与商人精神》，114－115页。

里。今吾里乃岿然甚壮，贾故自足耳，何儒为？”(26 页)

即使王世贞在文词上有夸饰，但终与虚美有别，因为文词后面所透显的基本事实还是不难辨识的。所以明清时期商人的贡献也已获得了社会的承认和政府的表扬，他们和士的差距越来越缩短了。清代沈垚（1798—1840）曾说：“睦姻任卹之风往往难见于士大夫，而转见于商贾，何也？则以天下之势偏重在商，凡豪杰有智略之人多出焉。其业则商贾也，其人则豪杰也。”[1]这样公然以“豪杰”赞美“商贾”，可以说是士大夫对商人的社会价值给予了最大的肯定。但是这个赞词并不是 19 世纪才出现的，早在晚明已开始了。李维桢为另一位徽商“潘处士”（1549—1618）写墓铭，开头便说：“太史公传货殖，子贡、范、白，其人豪杰，货殖特余事耳。”[2]这话虽然说得委婉含蓄一点，其弦外之音岂不是很清楚吗？这正好印证了蒋克恕的里人的感想：“贾故自足耳，何儒为？”

我们已指出商人子弟入太学，未必都志在入仕，其中也有人是为了取得太学生的资格，以便利商业的运作。其实商人子弟即使入仕也往往别有怀抱。姑举正反两例以明之。先说反面的例子。叶权（1522—1578）告诉我们一个商人作官的真实故事如下：

余相识一监生，故富家，拜余姚县丞，缚事罢归，居常怏怏。余戏而劝之曰：“公，白丁，以赀官八品，与明府分庭，一旦解官，家又不贫，身计已了，何不乐也？”丞以情告

〔1〕 沈垚《费席山先生七十双寿序》，《落帆楼文集》（北京，文物出版社，1987 年）卷二四，12 页。

〔2〕 《太泌山房集》卷八七《处士潘君墓志铭》，14 页。

曰："自吾菅入泮宫，至上纳费金千两，意为官当得数倍。今归不勾本，虽妻子亦怨矣。"呜呼！以勾本获赢之心为民父母，是以商贾之道临之也。卖爵之弊，何可言哉！[1]

这位商人纳费千金才买得监生，比前引《型世言》所说的"六百两银子"还要多。但是他营谋地方官是从做生意的观点出发的，他并不认为作官是很荣耀的事。换句话说，在有些商人的眼中，官位也已经商品化了。

正面的例子是李维桢的"董太公家传"。董太公是河北大名府的巨商，其子董汉儒（"家传"中的"观察"，即地方司道官的古称）则由科第入仕途。"家传"云：

久之，观察以高第应征，当授台省（即都察院）。太公私念：台省者，与天子执政相可否？脱不当，责四面至矣。已而除计户郎（即户部郎中），乃大喜。既榷税吴关，太公敕以蠲苛政宽商。商更辐辏，所入浮故额。[2]

董汉儒最早由地方官调入中央的职位可能是都察院的十三道监察御史。这是纠察政事得失的言官，明代许多名臣都由此出身。但御史可以预廷议，与皇帝、内阁接近，处于政治风暴的中心。董太公不愿其子冒风险，故闻董汉儒由都察院转调户部则为之"大喜"。后来董汉儒主管吴关税务，太公更特别叮咛他行"宽商"之政。很显然

〔1〕叶权《贤博编》（北京，中华书局，1987年），20页。
〔2〕《太泌山房集》卷七〇，17页。

的，户部和税关都是可以对商人发生保护作用的衙门。董汉儒是和张瀚同时代的人，后者也出身商人世家，所以两人的经历恰可互为参证，以见商人的影响力已开始在政治上露面了。张瀚说：

> 余……兼摄（南京）上、下关抽分，余谓征商非盛世之政，弛十之二。商贩悦趋，税额较前反增十之五。[1]

此二事若合符节，决非偶然。我们不能因此便说，董汉儒、张瀚等人代表了商人阶层的利益。不过我们可以说，具有商人背景的士大夫，由于对商人阶层的疾苦有比较贴切的体认，他们在行使职权的时候多少发生了一些“宽商”的效果。[2]儒家重农轻商的传统原则也因此不能不在新的社会现实面前有所调整。

概括言之，16 世纪以后商人确已逐步发展了一个相对“自足”的世界。这个世界立足于市场经济，但不断向其他领域扩张，包括社会、政治与文化；而且在扩张的过程中也或多或少地改变了其他领域的面貌。改变得最少的是政治，最多的是社会与文化。其理由不能在此详说，因为这是必须另作研究的专题。这里应该提及的是：士商合流是商人能在社会与文化方面开辟疆土的重要因素。儒学适

---

[1] 《松窗梦语》卷一《宦游记》，6 页。

[2] 这一类例子甚多，明万历时宦官奏加浙江盐税，歙县生员汪文演上书御史叶永盛，得免岁征十五万两。见嘉靖《两浙盐法志》卷二五《汪文演传》。引自张海鹏、王廷元主编《明清徽商资料选编》（合肥，黄山书社，1985 年），487 页。清代著名的例子是咸丰时户部侍郎王茂荫论钞法，主张通商情，咸丰皇帝“斥其为商人指使”，见《清史稿》（北京，中华书局标点本，1977 年）卷四二二《王茂荫传》，册四〇，12174 - 12175 页。王茂荫的祖父是徽商，见《碑传集补》卷五九莫友芝《王节母赞》，1609 - 1610 页（收在《清代碑传全集》，上海古籍出版社，1987 年，下册）。

于此时转向，决非偶然。

商人既已有一个属于自己的“自足”世界，他们便不可能在精神上完全是士大夫的“附庸”。这是为什么我要对商人精神生活“士大夫化”的旧说提出质疑，因为这是从士大夫的立场上观察历史所得到的结论。如果从商人的立场出发，我们毋宁说，他们打破了两千年来士大夫对于精神领域的独霸之局。即使我们一定要坚持“附庸风雅”之说，我们也无法否认下面这个事实：即由于商人的“附庸”，士大夫的“风雅”已开始改变了。儒家的“道”也因为商人的参加——所谓士商“异业而同道”——而获得了新的意义。即以墓志铭为例，我们也清楚地看到，它已不再是士大夫的专利品，整个商人阶层都要求分享这一专利了。诚如唐荆川所讥讽的，甚至“屠沽细人有一碗饭吃，其死后则必有一篇墓志”。用现代的话说，他们也毫不犹豫地肯定自己的社会存在和价值了。张瀚说，“若有德业，则为铭。”现在则是大大小小的商人都认为他们对社会的贡献也同样有传之后世的价值。“德业”这两个字的社会涵义也不得不随之扩大了。

如果我们继续保留商人“士大夫化”的概念，那么我们也必须增加另一个概念——即士大夫的“商人化”。这在明清语言中本是同时出现的，即“贾而士行”和“士而贾行”（或“商而士”和“士而商”）。但是应该指出，明清时代流行的这一对概念还不免带有道德判断的意味。“贾而士行”是褒词，“士而贾行”则是贬义了。今天我们无论说商人“士大夫化”或士大夫“商人化”，都只限于客观描述，在道德上是完全中立的。上面讨论文人“润笔”所涉及的辞受标准的修改，便是“商人化”的一个具体例证。士大夫“商人化”在当时也是一个无所不在的社会现象，不但小说、戏曲的流行与之有关，儒家社会思想的新发展也在很大的程度上受到“商人化”的刺

激。这是下一节将举例说明的。明、清的"士世界"和"贾世界"是互相交错的，士大夫在日常生活中处处接触到商业化潮流所带来的社会变动。在这种情形之下，他们不可避免地要对从社会到个人的种种问题进行新的思考，因而也加速了儒学的转向。

三、儒家社会思想的新发展

明清儒家在社会思想上的新发展，我已先后多有论述，此处概不重复。[1]下面要介绍的两个观念是我最近研究的结论。但这只是过去研究的延伸和扩大，而不是独立的单元。特先声明，以免读者误会明清儒家社会思想的新发展仅止于此。

1. 义利之辨

儒家义利之辨远始于孔子。《论语·里仁》："君子喻于义，小人喻于利"一章首先用义与利来划分"君子"与"小人"。君子与小人最早是社会地位的分别，孔子则赋予以道德的涵义，即"德"重于"位"。《论语》及后世文献中"君子"与"小人"也还有兼指"德"与"位"的，但儒家理论中则强调"德"的一面。[2]就道德意义来说，儒家大致认为义利之分即公私之分。君子以公为心，故喻于义，小人以私为念，故喻于利。孟子、董仲舒以至宋儒大致

---

〔1〕 详见《中国近世宗教伦理与商人精神》及《现代儒学的回顾与展望》，《中国文化》第十一期(1995年7月)。

〔2〕 详见我的《儒家"君子"的理想》，收入《中国思想传统的现代诠释》(台北，联经出版公司，1987年)，145－165页。

都继承并发挥这一说法。宋代只有陈亮反对义与利互不相容，因而与朱熹之间发生了一场激辩。朱熹与陆九渊宗旨虽异，在这一点上则是一致的。所以，象山在白鹿洞讲“君子喻于义，小人喻于利”一章，极为朱子所赏识。下逮明代，王阳明仍循传统儒家之见。他没有正面讨论过义利的问题，但在《传习录》中《答顾东桥书》的末段则痛斥“功利之见”。可见他的想法和朱、陆相去不甚远。[1]

从孔子到王阳明，儒家义利论有两个主要特征：(1) 它是针对士以上的人（包括帝王）而立说的，因为他们是对于公共秩序的直接负责者。至于孟子所谓“鸡鸣而起，孳孳为利”的一般人民（包括商人在内）至少并不是儒家义利论的主要的立教对象。(2) 义与利基本上是互不相容的，人或者选择“义”，或者选择“利”，而不能“义利双行”（朱熹驳陈亮语）。所以这二者之间的关系大致与“理”与“欲”、“公”与“私”相同。

但是16世纪以后，“义利”的观念，也和“理欲”、“公私”一样，发生了微妙的变化。前引韩邦奇《国子生西河赵子墓表》中，有一段作者自己的议论如下：

> 圣贤岂匏瓜也哉！传说之版筑，胶鬲之鱼盐，何其屑屑也。古之人惟求得其本心，初不拘于形迹。生民之业无问崇卑，无必清浊，介在义利之间耳。庠序之中，诵习之际，宁无义利之分耶？市廛之上，货殖之际，宁无义利之分耶？非法无

---

[1] 见《王阳明全集》，上海古籍出版社，1992年，上册，53－57页。又按：阳明《朱子晚年定论》中收入朱子《符复仲》一书，其中有云：“向所喻义利之间，诚有难择者；但意所疑，以为近利者，即便舍去可也。”（同上，131页）这也表示阳明同意朱、陆关于义利的意见。不过下面所介绍的新义利说也未尝不能从阳明的整体思想中推衍出来。

> 言也，非法无行也，隐于干禄，籍以沽名，是诵习之际，利在其中矣。非其义也，非其道也。一介不以与人，一介不以取人，是货殖之际，义在其中矣。利义之别，亦心而已矣。[1]

这番议论的主旨在于说明义利之辨不是士所能独占的，对于商人也同样适用。故首举殷周之际的商贾胶鬲为例，以见古人并不以义专属之士。下迄明代，更是如此。士于“诵习之际，利在其中”，而商于“货殖之际，义在其中”。韩邦奇在这里扩大了义利之辨的社会涵义，承认“孳孳为利”的商人也同样可以合乎“义”。这显然是对传统的义利观念予以新的诠释。但这一新说并非始于韩邦奇，比他稍早的商人已先有类似的见解。李梦阳（1473—1529）《明故王文显墓志铭》说：

> 文显（按：名“现”，1469—1523）尝训诸子曰：夫商与士异术而同心。故善商者处财货之场，而修高明之行。是故虽利而不污。善士者引先王之经，而绝货利之径。是故必名而有成。故利以义制，名以清修，各守其业。[2]

王现卒于嘉靖二年（1523年），次年二月下葬，李梦阳的墓志铭当即成于文显卒年。这篇铭文相当有名，韩邦奇似乎受了它的影响。无

---

[1] 《苑洛集》卷七，6页。

[2] 《空同集》（四库影印本）卷四六，4页。按：张四维（1526—1585）《条麓堂集》卷三《送展玉泉序》云：“夫士贾无异道，顾人之择术如何耳。贾，求利者也，苟弗以利、毁行，则如展氏世其业，人益多之。仕，利人者也，而于此兴贩心焉，市道又岂远哉！”转引自小野和子《明季党社考》（京都，同朋舍，1996年），78页。张四维之说与王现如出一口，不知曾受李梦阳《墓志铭》影响否？张氏出身山西盐商之家，决非偶然。

论如何，韩《表》论“货殖之际，义在其中”即是李《铭》所谓“利以义制”，而“利义之别，亦心而已矣”更与“商与士异术而同心”若合符节。《铭》的文字自然是李梦阳的，但思想则是王文显本人的。《墓志铭》说他“为士不成，乃出为商”，而其父又是教谕，他能对义利说别出新解，是不必惊异的。[1]

这个新的义利观并不是偶然一现于16世纪，后无嗣响，而是持续有所发展的。17世纪初年，顾宪成（1550—1612）为他的一位同乡商人倪理（1530—1604）写《墓志铭》，其铭曰：

> 以义诎利，以利诎义，离而相倾，抗为两敌。以义主利，以利佐义，合而相成，通为一脉。人睹其离，翁（倪理）睹其合。此上士之所不能訾，而下士之所不能测也。[2]

顾宪成此《铭》的重要性在于它直截了当地指出了传统义利观和明代新义利观之间的区别：前者是“义利离”，后者则是“义利合”。这一判断显然是受到魏晋时代“才性离”、“才性合”的启示。正因如此，新旧两种观点之间的界线才第一次得到最明白的划分。顾宪成自己的立场更显然是站在“合”的一边。从前面所引韩邦奇和李梦阳的文字，我们知道这一新观点酝酿已久。但由于顾宪成是思想

---

[1] 关于李梦阳《墓志铭》所引的话代表王现的思想，我在《商人精神》一书中已另有考证，见108－109页。有关王现的家族系谱之研究，可看小野和子，前引书，79－82页。韩邦奇在《西河赵子墓表》中自称“尚书”，这是指他任南京兵部尚书，事在嘉靖二十六年（1547）。所以我疑心他已读过李梦阳的《墓志铭》。参看 L. Carrington Goodrich and Chao-ying Fang, eds., *Dictionary of Ming Biography*, 1368—1644, (New York: Columbia University Press, 1976) Vol. I, p. 490.

[2] 《泾皋藏稿》（四库影印本）卷十七《明故处士景南倪公墓志铭》，11页。

家，他在寥寥数句中已将以前文学家的感性语言转化为较精确的哲学语言。“以义主利，以利佐义，合而相成，通为一脉”，可以看作是新义利观的一个扼要的哲学界说，其中“主”、“佐”、“合”、“通”几个字都是颇费斟酌的。现代的读者也许会觉得这里只有结论而无论证。但这是中国传统思想的特色之一，不足为顾氏病。

顾宪成当然有可能读过韩、李之文，但他对义利的新思考并非完全根据前人的文字而来，更重要的是他的生活体验。他的父亲顾学是一个成功的商人，他的长兄性成、仲兄自成也都先后佐其父经商。所以他是在商人家庭中成长起来的，深知商业世界中同样有义与利的问题。[1]现在他公然抛弃了“义利离”的儒家旧解，而别倡“义利合”的新说，对这一转向我们不能不予以最大限度的重视。

最后，让我们再引一段18世纪初年的资料，以见新义利说的流传情况。张德桂在康熙五十四年（1715）为北京的广东商人所建立的仙城会馆撰写了一篇《创建记》，其下半篇畅谈义与利的问题：《记》曰：

> 兆图李子、时伯马子谒余请《记》。余问二子，厥馆所由。李子曰：由利。乡人同为利，而利不相闻，利不相谋，利不相一，则何利？故会之。会之，则一其利，以谋利也，以是谓由利也。马子曰：由义。乡人同为利，而至利不相闻，利不相谋，利不相一，则何义？故会之。会之，则一其利，以讲义也，以是为由义也。夫以父母之赀，远逐万里，而能一其利以

[1] 参看同书卷二一《先赠公南野府君行状》，1－9页；《乡饮介大兄泾田先生行状》，14－23页；《奉寿仲兄泾白先生六十序》，23－26页。

> 操利，是无谋利也。以为利，予知之，吾取焉。抑以乡里之侪，相逐万里，而能一其利以同利，是善笃义也。以为义，予知之，吾重取焉。然而利与义尝相反，而义与利尝相倚者也。人知利其利，而不知利自有义，而义未尝不利。非斯馆也，为利者方人自争后先，物自征贵贱，而彼幸以为赢，此无所救其绌，而市人因得以行其高下刁难之巧，而牙侩因得以肆其侵凌吞蚀之私。则人人之所谓利，非即人人之不利也耶？亦终于忘桑梓之义而已矣。惟有斯馆，则先一其利而利得也，以是为义而义得也。夫是之谓以义为利，而更无不利也。二子其即以此书之石，以诏来者，俾永保之。而义于是乎无涯，而利于是乎无涯。[1]

此《记》基本上即取“义利合”的立场。其大旨在强调商人如各逐其一己的私利而不相谋，则不仅无义可言，而且并其利亦终失之。相反的，如果以会馆为中心而求共同之利，则不但能成全义，而且还能满足每一个人的私利。所以作者说义与利似“相反”而实“相倚”；义中有利，利中也有义。由此可见，在新说中，以“公”“私”判划“义”“利”的儒家原始义并未丧失，但二者之间的关系不再是顾宪成所谓的“离而相倾，抗为两敌”，而是“合而相成，通为一脉”的了。明清以来，“公”与“私”的关系已从“离”转向“合”，“义”与“利”的关系也由此转向，可以说是题中应有之义，且为思想史的内在理路更添一证。但内在理路与外在的社会变

[1] 见李华编《明清以来北京工商会馆碑刻选编》，北京，文物出版社，1980年，《创黄皮胡同仙城会馆记》，16页。

迁是息息相关的。义利新说之所以兴起于16世纪，并持续发展到18世纪以后，其故不仅应求之于思想史，同时也必须求之于社会史。

2. 奢的社会功能

中国自古以来都崇俭斥奢，无待论证。虽然近人注意到《管子·侈靡》篇公开主张“莫善于侈靡”，但这种观点并未流传下去。[1]然而不早不迟，到了16世纪，竟出现了一种肯定奢侈的思想，陆楫（1515—1552）的《蒹葭堂杂著摘抄》中有以下一节重要的议论：

论治者类欲禁奢，以为财节则民可与富也。噫！先正有言：天地生财，止有此数。彼有所损，则此有所益，吾未见奢之足以贫天下也。自一人言之，一人俭则一人或可免于贫；自一家言之，一家俭则一家或可免于贫。至于统论天下之势则不然。治天下者将欲使一家一人富乎？抑亦欲均天下而富之乎？予每博观天下之势，大抵其地奢则其民必易为生；其地俭则其民必不易为生者也。何者？势使然也。今天下之财赋在吴、越，吴俗之奢莫盛于苏、杭之民……盖俗奢而逐末者众也。只以苏、杭之湖山言之，其居人按时而游，游必画舫、肩舆，珍馐良酝，歌舞而行，可谓奢矣。而不知舆夫、舟子、歌童、舞妓，仰湖山而待爨者不知其几。故曰：彼有所损，则此有所益。若使倾财而委之沟壑，则奢可禁。不知所谓奢者不过富商

[1] 参看郭沫若《〈侈靡篇〉的研究》，收在《文史论集》，北京，人民出版社，1961年，127－167页。

大贾、豪家巨族自侈其宫室车马饮食衣服之奉而已；彼以粱肉奢，则耕者庖者分其利；彼以纨绮奢，则鬻者织者分其利。正孟子所谓通功易事、羡补不足者也……若今宁、绍、金、衢之俗，最号为俭。俭则宜其民之富也。而彼郡之民至不能自给……要之，先富而后奢，先贫而后俭。奢俭之风起于俗之贫富……或曰：不然。苏杭之境为天下南北之要冲，四方辐辏，百货毕集，故其民赖以市易为生，非其俗之奢故也。噫！是有见于市易之利，而不知所以市易者正起于奢。使其相率而为俭，则逐末者归农矣，宁复以市易相高耶……然则吴、越之易为生者，其大要在俗奢，市易之利，特因而济之耳，固不专恃乎此也。长民者因俗以为治，则上不禁而下不扰，欲徒禁奢可乎？呜呼！此可与智者道也。[1]

原文很长，所引略有删节。首先让我介绍一下这番议论在现代重新被发现的经过。四十年前两位社会经济史专家——在大陆的傅衣凌先生和在美国的杨联陞先生——不约而同地发现了陆楫此文的重要性。傅先生将全文引在他的《明代后期江南城镇下层士民的反封建运动》一文中，先师杨先生则在他的名篇《侈靡考》中将全文译成英文，以飨西方的同行。[2]傅、杨两先生对此文都很推重，前者把它比之于

[1] 收入沈节甫（1533—1601）所编《国朝纪录汇编》（万历刊本）卷二〇四，及二一四。《汇编》有台北艺文印书馆《百部丛书集成》影印本。

[2] 傅文收入《明代江南市民经济试探》（上海人民出版社，1957年），引文在107－108页；杨文原篇是"Economic Justification for Spending-An Uncommon Idea in Tradtional China，"最初发表在《哈佛亚洲学报》第二〇卷（1957年），后来收入他的 *Studies in Chinese Institutional History*（Cambridge，MA：Harvard University Press，1961），英译全文见72－74页。

曼德维尔（Bernard de Mandeville）的“蜜蜂寓言”（按：*The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*，初刊于1727年），后者也承认它以最接近“经济分析”的方式提出了鼓励“消费”的主张。换句话说，他们两位都在这篇议论中看到了一种“现代的”精神。

傅、杨两先生的评价基本上是正确的。在反奢侈传统源远流长的明代中国，陆楫居然转而为奢侈作公开的辩护，这不能不说是价值观念上一个重大的改变。这一转向确使我们自然而然地联想到17、18世纪英国思想家对于西方传统中的“奢侈”（“luxury”）观念的根本修正。西方从希腊亚里士多德以来，经过罗马及中古基督教，也发展了一个十分复杂的反奢、禁奢的思想传统。其间各阶段的持论虽颇不同，但大体都视“奢侈”为恶德，节俭才是美德；16、17世纪的英国清教徒仍持旧说不变。但在17、18世纪之交，由于贸易日益重要（尤其是对外贸易），不少英国思想家开始改变立场，不再从纯道德的观点评价“奢侈”了。傅衣凌先生所特别提到的曼德维尔即其中之一人。于是英国思想史上便出现了一个对于“奢侈”的观念进行“非道德化”的运动（“demoralization of luxury”）。这是一个划时代的思想转变，现代的研究者甚至用“sea change”（重大而深刻的变化）来形容它。[1]

陆楫反对禁奢的议论在中国政治、经济思想史上也具有划时代的意义。其中不少个别的论点和英国17、18世纪的新思潮也确有可以互相参证之处，虽详略精粗之间不可同日而语。业师杨先生指出陆

---

[1] 可看 Christopher J. Berry: The Idea of Luxury, *A conceptual and Historical Investigation* (New York: Cambridge University Press, 1994)，特别是 Part Ⅲ，“The Transition to Modernity”.“Sea change”一词见该书98页。

楫发现个体与全体当分别论断，俭德施之于一人一家为美德，但施之于天下则适得其反。这正是英国新思潮中的一个主要观念，巴本（Nicholas Barbon）的《贸易论》（*Discourse of Trade*, 1690）倡议于前，曼德维尔则畅发于后。其说大致以“奢侈”在个人是“恶德”（vice），但在整个国家则反为“美德”（virtue）。富者在衣、食、住三方面的挥霍恰好为贫者创造就业的机会。曼德维尔更举一极端之例：偷窃（theft）自是“恶德”，然而铁匠制锁的生意却因此为之兴旺。陆楫强调奢风先于市易，而不是市易造成奢风。这也与巴本的说法相似，即人的欲望、时尚、好猎奇之心是贸易兴起的真正原因。陆楫又以宁、绍、金、衢等地的尚俭为其致贫之源，并以吴、越之尚奢反证其所以繁盛。巴本和曼德维尔也都运用这一论证的方式：尚奢的社会，人民都生活得很好，尚俭的社会往往不能赡养其大多数的人口，至于陆楫的主旨在反对政府“禁奢”，而应该“因俗以为治”，则更和英国的主奢论者的意见若合符节了。

但是我们必须避免断章取义和牵强附会，这是中西思想比较中最易犯的谬误。陆楫出于中国的传统，明代也没有什么“资本主义萌芽”，因此他在思想上决不可能突然一跃而达到和英国17、18世纪的崇奢论完全相同的境界。他仍相信“天地生财，止有此数”，他反对“禁奢”的目的则在于“均天下之富”，这就表示他仅仅是对中国的传统进行重要的修改，而不是要彻底推翻它。从这两点说，他和英国的崇奢论者不但不同，甚至完全相反了。更重要的是，英国崇奢论的背后一方面有一整套西方文化和思想系统，另一方面又处于截然不同的政治、社会、经济的现实之中。换言之，英国崇奢论必须放在整个西方哲学、宗教、社会的脉络中去求了解，其中一环套一环，牵一发而动全身。从17、18世纪的崇奢论发展到苏格兰学派的

哲学、社会学和经济学等（如休谟和亚当·斯密），其过程极为复杂，牵涉到的问题也无穷无尽。因此我们不可能把陆楫的一言一语，孤立地和英国任何一个思想家的说法互相比附，而企图从中归纳出任何普遍性的历史概括。上面的几点比较其实只是为了说明一个简单的意思，16 世纪中国，主要由于商业的空前发展，许多传统的（以儒家为主）价值和思想都经历了重新评估，“奢”也是其中之一。而英国崇奢论的出现和发展也和商业（特别是国际贸易）的兴盛有密切的关联。英国思想家即由此而逐步变传统为现代。这是中西历史上的一种平行现象，确有比较的价值。如果撇开 19 世纪中叶以后的历史不论，专就中国史本身论“传统”与“现代”的问题，则 16 世纪自有其划时代的意义。至于中国的“现代”何以迟迟不能彻底突破“传统”的格局，这则是另一问题，不是本文所能讨论的。

纯从语言上说，中文的“奢侈”，固然可以翻译成英文的“luxury”，但从文化体系上说，二者的涵义大有广狭之别，所占的位置和分量也迥不相侔。简言之，“luxury”在西方思想传统中的涵盖面和指涉面远比“奢侈”在中国为广大，资料也丰富得多，因此西方学人以此为研究对象的专论颇多。上引陆楫的议论虽与传统的观点极相违异，故为现代学人所重视，但若把它仅仅看作是一个偶发的孤见，则它实不能和西方“luxury”的观念作比较。我们只有把它看作是当时整个儒学转向的一个构成部分，它的历史意义才能清楚地显现出来。就我所知，明清之际，治生、四民、贾道、理欲、公私、义利等观念都发生了变化，而陆楫也恰在此时提出关于奢俭的新说，这绝不是偶然的。同样的，西方自 17、18 世纪以来，尚奢论投射的影响力也遍及各不同领域中的观念，如于美德（virtue）、恶德（vice）、公民特质（civic virtue，包括马基亚维利以来的 virtù ）、理性（rea-

son)、情感(passion)、人欲(desire)、公益(public benefits)、私利(private well-being)、自由(liberty)、人性(human nature)、贸易(trade)、财富(wealth)、消费(consumption)等。这也是成套的思想转向，不能抽出其中任何一项作孤立的处理。[1]严格地说，比较思想史的研究首先必须着眼于这两大体系的整体变化。

现在让我们再回到陆楫的议论。陆楫这篇文字有一显著的特色，即完全根据现状进行分析，而并不引经据典。事实上，他的主张——从社会的观点反对禁奢——也很难在儒家经典中找到明确的依据。由此可见，他对于当时社会有直接而深入的观察。这一点又和士商混而难分的情势有关。他的父亲陆深(1477—1544)是有名的词臣，他自然应该属于士的阶层。但是他的曾祖父则是一个弃儒就贾的成功商人，祖父也"长于理财"，"鸡初鸣即起，率家人事生产"。[2]这一家世背景也有助于我们对陆楫此文的理解。他并不是为商人辩护，不过他的生活和商业世界至少有一部分是重叠的。

陆楫的崇奢论是否曾引起当时和后世的注意?这个问题，傅、杨两先生都没有提及。下引的材料为我们提供了重要的线索。法式善(1753—1813)《陶庐杂录》卷五引《推篷寤语》云:

---

〔1〕 除上举 Berry 一书外，并可参看 J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition* (Princeton University Press, 1975)，特别是第三部第十三、十四的两章; John Sekora: *Luxury: The Concept in Western Thought, Eden to smollett* (Johns Hopkins University Press, 1977); Joyce Appleby: "Consumption in Early Modern Social Thought," in John Brewer and Roy Porter, eds.: *Consumption and the World of Goods* (London and New York: Poutledge, 1994), pp. 162 – 173.

〔2〕 见陆深《敕封文林郎翰林院编修先考竹坡府君行实》,《俨山集》(四库影印本)卷八一,1 – 6 页;《筠松府君碑》,同上,7 – 10 页。

> 今之论治者，率欲禁奢崇俭，以为富民之术。殊不知天地生财，止有此数；彼亏则此盈，彼益则此损。富商大贾、豪家巨室，自侈其宫室车马饮食衣服之奉，正使以力食人者得以分其利，得以均其不平。孟子所谓通功易事是也。上之人从而禁之，则富者益富，贫者愈贫也。吴俗尚奢，而苏、杭细民，多易为生。越俗尚俭，而宁、绍、金、衢诸郡小民恒不能自给，半游食于四方。此可见矣。则知崇俭长久，此特一身一家之计，非长民者因俗为治之道也。予闻诸长者云。[1]

这条笔记毫无疑问是陆楫原文的一个提要。《推篷寤语》的作者是李豫亨，他的另一部书《三事遡真》有王畿（1498—1583）的序，则李豫亨当是16世纪中叶的人，与陆楫（卒于1552年）并世而略后。[2]《推篷寤语》原书未见，但法式善的转录必无大误。末句说："予闻诸长者云"，好像是听前人说的。但细察遣词用字，则非见陆氏原文不可能写得成。这只有等将来找到《推篷寤语》原书时才能判定，姑且不论。重要的是这一摘要证实了陆楫的议论当时便有人欣赏，甚至辗转传述。法式善在18世纪末或19世纪初转录《推篷寤语》此条，更可证明他也与陆楫的见解有同感。[3]事实上，到了18世纪，陆楫的以奢济贫的说法已相当流行。顾公燮《消夏闲记摘抄》卷上，《苏俗奢靡》中说：

---

〔1〕《陶庐杂录》，北京，中华书局，1959年，161页。

〔2〕见《四库全书总目提要》，上海，商务印书馆，万有文库本，1933年，卷一二四，子部三四，杂家类存目一，册二四，57－58页。

〔3〕法式善又转引《推篷寤语》中论"富民国之元气"一条，反对政府对富民一再征发，不加护惜。这也是明代的流行观念，与崇奢论在思想上一脉相通。同上，161－162页。

苏郡尚奢靡……虽蒙圣朝以节俭教天下，大吏三令五申，此风终不可改。而亦正幸其不改也……即以吾苏而论，洋货、皮货、绸缎、衣饰、金玉、珠宝、参药诸铺、戏园、游船、酒肆、茶店，如山如林，不知几千万人。有千万人之奢华，即有千万人之生理。若欲变千万人之奢华，而返于淳，必将使千万人之生理几于绝。此天地间损益流通，不可转移之局也……故圣帝明王从未有以风俗之靡，而定以限制者也。[1]

顾公燮与法式善是同时代的人，未必读过陆楫的文字，但思路基本上与之相合。所以奢的社会功用在16世纪被发现以后，也像新义利观一样，一直传衍至18世纪，未曾中断。这也是明清儒学转向的一项清晰的指标。

最后我更要指出，以奢侈维持社会就业在18世纪下叶已不仅限于儒生之间的议论，而且逐渐影响到地方以至中央的社会政策了。上面所引顾公燮对乾隆三十二年苏州因荒年禁奢的批评，便是政策层面的一种新觉悟。乾隆帝在1765年（乾隆三十年）南巡扬州时，曾写过下面一首诗。诗云：

三月烟花古所云，扬州自昔管弦纷。
还淳拟欲申明禁，虑碍翻殃谋食群。

诗末自注则说：

---

[1] 《消夏闲记摘抄》序写于乾隆五十年（1785年）。引文见《涵芬楼秘笈》第二集，上卷，27页。同卷《荒政权宜》条也指摘明万历时及乾隆三十二年苏州地方官因荒年禁游船与戏馆，以致造成许多人失业（同上，44页）。可见作者的见解是一贯的。

常谓富商大贾出有余以补不足，而技艺者流藉以谋食，所益良多。使禁其繁华歌舞，亦诚易事。而丰财者但知自啬，岂能强取之以赡贫民？且非王道所宜也。化民成俗，言之易而行之难，率皆如此。[1]

这首诗及其注都十分重要，表示皇帝也懂得了“禁奢”不可行的道理。“化民成俗”从来是儒家的理想，现在连皇帝也不得不承认它是“言之易而行之难”，这正是儒学转向的一种背景。可以断言，乾隆帝的公开言论对于地方以至全国性的政策必然发生了重要的影响。

四、商人与专制皇权

以上论儒学转向大体以“弃儒就贾”的长期演变为背景，现在我想换一个角度，扼要地探讨一下专制皇权与商人阶层之间的关系。16世纪以来，明代专制皇权的最大特色是宦官在皇帝的默许甚至怂恿之下广泛地滥用权力，其结果不但朝廷与士阶层互相异化，而且也严重地损害了商人阶层的权益。

由于商人在社会上的长期活跃以及商业的巨大利润，皇帝也开始对商人发生了一种羡艳之情。据毛奇龄（1623—1716）说：

---

[1] 张世浣《重修扬州府志》（嘉庆十五年，1810年），卷三《巡幸志三》2页。刘翠溶《中国人的财富观念》引《乾隆吴县志》也有类似的说法，更可以证明奢的社会功用在清代的流行。见汉学研究中心编《中国人的价值观国际研讨会论文集》（1992年6月），712页。

宝和六店，宫中储材物处……武宗尝扮商估，与六店贸易，争忿喧诟。既罢，就宿廊下。[1]

不知道这位风流的正德皇帝（1506—1521）是不是有意仿效汉灵帝（168—189）扮作商贾与宫女在“客舍”中饮食戏乐的故事（这是京剧舞台上正德皇帝“游龙戏凤”的原型）。无论如何，这幕闹剧反映了商人在当时的声势浩大，以致连皇帝也在游戏中演出了“弃权就贾”的一幕。但明武宗并不仅仅“扮商估”而已，他当真开起店来了。自正德八年（1513）始，他派宦官在京师和许多都市开设“皇店”，以种种方法科敛商人，而贵戚藩王也起而效尤。商人和市民怨声载道。但这一作法一直延续到明亡为止。[2]

万历时开始的骚动全国的矿税和其他征榷，也都由宦官主持，其危害之大而深更远在皇店之上。《明史·宦官传二》说：“通都大邑皆有税监，两淮则有盐监，广东则有珠监，或专遣，或兼摄。大珰小监纵横绎骚，吸髓饮血，以供进奉。大率入公帑者不及什一，而天下萧然，生灵涂炭矣。”但首当其冲的自然又是商人。

尽管个别的商人对专制皇权的压迫采取种种不同的方式——如取媚、笼络、逃避、反抗等，但商人作为一个社会集体对于专制政府是绝不信任而且深怀恐惧的，他们对于宦官所代表的横暴皇权更是深恶痛绝。下面让我各举一例对此作具体的说明。在明末所谓“商业

---

〔1〕《西河文集》（国学基本丛书本）《诗话六》，册一四，2204页。按：陈洪谟《继世纪闻》（北京，中华书局，1985年），卷一亦言武宗“开张市肆，货卖物件”，69页。陈洪谟（1474—1555）是当时人，所言必可信。

〔2〕关于武宗派宦官主持之皇店以及宗室、外戚的王店、私店等对商人阶层的榨取和扰害，可参看郑克晟《明代政争探源》（天津古籍出版社，1988年）第十三章《明代的官店、权贵私店和皇店》，267－283页。

书”中，下面这三条戒律尤具有典型的意义：

一、是官当敬。官无大小，皆受朝廷一命，权可制人。不可因其秩卑，放肆慢侮。苟或触犯，虽不能荣我，亦足以辱我。备受其叱挞，又将何以洗耻哉。凡见长官，须起立引避，盖尝为卑为降，实吾民之职分也。

二、倚官势，官解则倾。出外经商，或有亲友，显宦当道，依怙其势，矜肆横行，屏夺人财，挟为臧否，阴挟以属，当时虽拱手奉承，心中未必诚服。俟官解任，平昔有别故受谮者，摹怀疑怨于我，必生戕害，是谓务虚名而受实祸矣……凡作客，当守本分生理，不事干求，虽至厚居官，亦宜自重，谢绝请谒，使彼此受益，德莫大焉。

三、少入公门，毋观囚罪。凡到司府州县巡检衙门，及水陆途中口岸处所，或见奸妇贼犯异常之事，切不可挤入人丛，进衙观看。恐问官疑人打点，漏泄机密，关门扑捉。或强盗受刑不过，妄指在近搪塞，苟遭其害，虽公断自明，亦受惊骇矣。[1]

---

[1] 见李晋德《客商一览醒迷》，山西人民出版社，杨正泰校注本，1992 年，39、326 页。按：此书在中国早已失传，最近才由杨正泰先生从日本山口大学图书馆找到与黄汴《天下水陆路程》崇祯八年合刻本，现已与憺漪子《天下路程图引》合印出版。此三条中，第一条（“是官当敬”）与第三条（“少入公门”）亦见程春宇《士商类要》（天启六年新安文林阁唐锦池梓行）卷二《买卖机关》，59、60 页。第一条又见憺漪子《士商要览》卷三《买卖机关》（见寺田隆信《山西商人の研究》，320－321 页所引）。按：憺漪子是明末清初的汪淇，又自署汪象旭，钱塘人。他同时也信奉全真教。见柳存仁《全真教和小说西游记》，收在《和风堂文集》，上海古籍出版社，1991 年，下册，1325－1326 页。

由于这几条反复出现在晚明的商人手册中，我们可以断定当时商人对政府衙门普遍地抱着一种“敬而远之”的心理。他们不可能完全不和衙门打交道，但一涉公门便难免有不测之祸。这便是上述三条商人戒律的历史背景。我最近恰好发现了一条碑刻史料，可以为上引的戒律作证。清顺治十二年（1655年），江南提刑按察使司在上海立《禁衙蠹乘参访巧织款案陷害盐商告示碑》，碑文引商人汪凤翔等诉冤之词有云：

> 自分寄旅孤商，远挟重赀，兢兢自守，犹恐地□自开祸门。至于地棍衙蠹，自分两途，畏之真如蛇蝎。无奈商惧取祸，祸自寻商。此辈欺异商为孤雏，羡盐务为奇货，或不风起浪，或指鹿□作（按：空缺□当是“马”字，即“指鹿作马”），干证捌陷之毒，指不胜屈。即如上年访犯潘文元一案，与汪凤翔、毕恒泰从无半面，有何干涉？蓦然县差徐邦等踏门，奉宪拿人，一□锁灵饱欲，始知捌入文元款内被害。彼时欲据实辨明，惧与访款相左；欲照款登答，实则良心难昧。可怜有限脂膏，奚堪若辈敲剥？究竟脱免，身家无恙，而力存天理之被害，翻为桃僵李代之齑粉矣。所以异商之苦，朝不保夕，人人自危。[1]

这一段话真是如泣如诉，说得沉痛之至。这虽是清初之事，但其弊沿自明代，绝无可疑。必须指出，盐商在当时是最有势力的富商，因此才能得到申雪的机会。至于一般商贩在各地受到衙门中人的诬陷和讹诈，恐怕便很难得到《少入公门》的戒律中所说的“公断自

---

[1] 见《上海碑刻资料选集》，上海人民出版社，1980年，458页。

明”了。

在晚明宦官擅权之下，商人的遭遇则更为悲惨。让我举一个最著名的例子以概其余。陈继儒（1558—1639）《吴葛将军碑》说：

> 万历辛丑（1601），内监孙隆私设税官于江南津渡处。凡米盐、果薪、鸡豚之属，无不有税。参随黄建节者，憸夫也。隆昵而任之，乃与市侩汤莘、徐成等谋分垄断焉。吴人罢市，行路皆哭。义士葛成攘臂而起，手执蕉叶扇，一呼而千人响应。时建节方踞葑关税。一卖瓜者，其始入城也，已税数瓜矣。归而易米四升，又税其一升。泣则反挞之。适成等至，遂共击建节，毙之……于是义声大震，从者益广。当事闻之惊，谋御之以兵。独太守朱公燮元曰：不可。兵以御外寇者也，吾不能锄奸，以至召乱。若击之，是重其毒也。且众怒难犯，若之何抱薪救火哉……又率僚属连骑入市，呼诸百姓而慰之。杖汤莘等而系之于狱，众皆悦服。成因请于太守曰：始事者成也。杀人之罪，成愿以身当之，幸毋及众也。遂请就狱……既入狱，哭泣送之者万人。其以酒食相饟者，日以千计。辞不获，悉以散于诸囚。四方商贾之慕义者，醵百金遗之，坚却不受。曰：我罪人也，焉用诸？皆再拜而退。归而尸祝之，祠于江淮之间，称为将军而不名，至于今因之。[1]

我之所以详引这一段碑文是基于以下三个理由：第一，这是对宦官征

---

[1] 见《明清苏州工商业碑刻集》，江苏人民出版社，1981年，383－384页。关于此事的记载很多，可看陈学文《葛成抗税史料辑注》，收在《明清社会经济史研究》，台北，稻禾出版社，1991年，217－247页。

商税的实况的一个最生动的具体描述，其竭泽而渔的手段至卖瓜者的遭遇而令人叹为观止。第二，成千上万的苏州商人和市民公开支持葛成（1568—1630）所组织的集体抗议。这可以看作商人作为一个社会集体对于专制皇权的正式表态。更值得注意的是陈继儒碑文撰于明末，但康熙十二年（1673）才刻石立于葛成墓祠之前，上距抗议行动（1601）已七十二年，距葛成之卒（1630）也已四十三年。经过了这样长的时间，而且朝代也已更换，当地的人仍然对这位社会领袖念念不忘，可见苏州市民包括商人在内确已发展了某种程度的公民意识。第三，碑文也反映了士大夫在政治上对市民和商人阶层抱着相当同情的态度。太守朱燮元对这件事的处置便是明证。他能说出"兵以御外寇"这句话，因而坚持不用武力对付抗议的群众，即使现代的专制政权对之也大有愧色。碑文作者陈继儒和文末所提到的文震孟（1547—1636）和朱国祯（1557—1632）都是江浙地区最著名的士大夫（文与朱均曾任内阁大学士）。他们都对葛成的义举十分钦敬。朱国祯在他的著作中（如《皇明史概》卷四四《大事记》及《涌幢小品》卷九《王、葛仗义》）更一再宣扬此事。葛的义声播于天下后世，颇得力于同时士大夫的称誉。在这一事件上，我们很清楚地看到士与商的政治联盟以共同对抗宦官所代表的专制皇权。因为宦官孙隆征税的对象是商人，特别是中、下层的商贩。葛成的社会身份今已无法考证，或许他是当时失业的织工之一，他领导的抗议群众大概也以失业织工为多。但织工失业是由于机户（中、小商家）罢织。据官方事后调查报告，"机户杜门罢织"是因为"每机一张，税银三钱"。不但如此，当时"榷网之设，密如秋荼"，以致"吴中之转贩日稀"。碑文中记卖瓜者的遭遇即一实例。换句话说，整个以苏州为中心的市场系统已陷于瘫痪了。所以整个事件象征了专制皇权

和吴中商人阶层的一场生死搏斗。葛成之所以获得“四方商贾”的普遍爱戴，甚至“归而尸祝之，祠于江淮之间”，正是因为他的义举实质上为商人阶层争取了权利。而江南士大夫（包括地方官）也因此在暗中对抗议事件多所调护。所以官方报告最后将抗议之事全推在“自食其力之良民”——织工——的身上，使朝廷无从追究。事实上，在成千上万的抗议民众中，不可能完全没有中、小商人（如机户）的参与。[1]

---

[1] 《明神宗实录》卷三六一万历二十九年七月丁未条提到太监孙隆和应天巡抚曹时聘的两个上疏，但可惜孙隆的疏文太简，不能与曹疏对证。曹疏中屡言“罢市”和“机户罢织”，都是指纺织商人。但涉及“民变”过程，疏文则把责任全推在“织工”头上，强调他们都是“自食其力之良民”。这显然是在保护商人，因为孙隆也有报告，不能预测皇帝最后如何决定。“数千织工”自然无法一一追究责任了。葛成既已挺身而出，整个事件便更容易处理了。见《明实录》，台北，中央研究院历史语言研究所影印本，1966年，册一一二，6741－6743页。

为了使读者进一步了解这一次“民变”的背景，让我征引《明史·食货志五》的一段综述如下：“榷税之使，自〔万历〕二十六年(1598年)……始。其后高寀于京口，暨禄于仪真，刘成于浙，李凤于广州，陈奉于荆州，马堂于临清，陈增于东昌，孙隆于苏、杭，鲁坤于河南，孙朝于山西，丘乘云于四川，梁永于陕西，李道于湖口，王忠于密云，张晔于卢沟桥，沈永寿于广西，或征市舶，或征店税，或专领税务，或兼领开采。奸民纳贿于中官，辄给指挥千户劄，用为爪牙。水陆行数十里，即树旗建厂。视商贾懦者肆为攘夺，没其全赀。负戴行李，亦被搜索。又立土商名目，穷乡僻坞，米盐鸡豕，皆令输税。所至数激民变，帝率庇不问。诸所进税，或称遗税，或称节省银，或称罚赎，或称额外赢余。又假买办、孝顺之名，金珠宝玩、貂皮、名马，杂然进奉，帝以为能。甚至税监刘成因灾荒请暂宽商税，中旨仍征课四万，其嗜利如此。”（《明史》册七，1978－1979页）葛成一案的主角孙隆便是在这种情形下派到苏州为织造太监兼管税务的。其他各宦官摧残商民也有更甚于孙隆的。见《明史·宦官二》(册二六，7806－7813页)。《明史》强调神宗“嗜利”，一点也没有冤枉他。所以我们绝不能把皇权的滥用全推在宦官的身上。万历四十三年(1615年)正月户科给事中官应震上言：“二十年来采山榷酤，商困于市，旅愁于途。”（《明神宗实录》卷五二八，《明实录》册一一九，9927页）“二十年”举其成数，正指榷税使制度开始以后商人的惨况。“商困于市，旅愁于途”八个字道尽了专制皇权对商人阶层的践踏。

上述葛成的倡义事件最能说明晚明士商关系的密切：他们不但在社会背景方面混而难分，而且还在政治上同样受到以宦官为代表的专制皇权的高压，因此互相支援之事往往有之。[1]这是中国史上前所未见的新现象，可见16世纪社会变动的幅度之大。但士商联手与专制皇权相对抗毕竟不常见，更重要的则是他们长期在民间开拓社会和文化的空间。举凡建宗祠、修宗谱、建书院、建义塾、刊行图书之类的民间事业都是士与商共同为之，缺一不可。这也为儒学转向提供了一个重要的契机。即以明末的商业书而言，其书名常以士商合称，如《士商类要》、《士商要览》皆其著例。这是因为士人出外考试也同样需要这一类的旅行指南。商业书的作者大都是早年受过儒家基本教育的商人；他们在提供必需的商业知识之外，往往还要加上一些道德的训诫。就我所见到的商业书而言，如《士商类要》卷二所载《贸易赋》、《经营说》、《醒迷论》、卷四《立身持己》、《养心穷理》、《孝顺父母》、《和睦家族》等篇，和李晋德《客商一览醒迷》都是经商原理和道德训诫兼而有之。作者从商人的观点，用通俗的文字，对儒家伦理加以浅近的诠释，有些地方和明末的善书颇为相近。这些文字虽然没有学

[1] 关于士人支援商人之例，万历六年(1578年)安徽婺源县生员汪时等十五人为了支持程任卿反对加派丝绢，"聚党胁迫官吏，逼求申豁，几于作乱"。最后首事者虽受严惩，但皇帝还是答应了当地人民的要求。婺源是徽商的根据地之一，生员中或有出身商人家庭者。见《明神宗实录》卷七七，《明实录》册一〇〇，1654－1655页。关于商人支援士大夫之例，最著名的是天启六年(1626年)苏州数万人聚集，保护家居的吏部郎周顺昌，不让太监魏忠贤的校尉逮捕他。抗议群众打死了校尉一人，伤数人。倡乱的五大领袖中，便有四个是"市人"。见《明史》卷二四五《周顺昌传》，册二一，6353－6355页。此事轰动一时，记载甚多，不能备举。据最新的研究，五人之中至少有两个确定是商人，见岸本绪美《"五人"像の成立》，收在小野和子主编《明末清初の社会と文化》，京都大学人文科学研究所，1996年，503－534页。

术思想上的价值，但却告诉我们，儒家的若干核心观念是怎样通过商人而流传民间的。[1]这也是儒学转向的一个实例。

五、儒学的宗教转向

——以颜山农为例

最后，我想利用最近发现的资料，稍稍讨论一下泰州学派所代表的儒学转向。儒学自15、16世纪面对民间社会以后，它便进入自己的轨道，其发展与归趋往往不是事前所能逆料的。

儒学从政治取向转为社会取向，王阳明可以说是创始者。他的“良知说”和“满街都是圣人”说为后学开启了无限的诠释法门。但这一转向的完成则必须归功于王艮的泰州学派。王艮自初谒阳明，受到当头棒喝，从此便走上一条不为“政”而论“学”之路。他说：

> 社稷民人固莫非学，但以政为学最难。吾人莫若且做学而后入政。[2]

---

〔1〕根据商业书如《客商一览醒迷》等分析商人的儒家伦理，可看夏维中《从商业书看明清商人伦理及其评价》一文，《文史研究》(山西文史研究馆)，1994年第一、二期，56－60页。

〔2〕见《王心斋全集》，收在冈田武彦与荒木见悟主编的《和刻影印近世汉籍丛刊本》，台北，中文出版社、广文书局印行(无影印年代)，卷二《语录》，49页。

在《答宗尚恩》(名部，号丸斋，王艮弟子）的信中，他说得更为露骨：

> 古人谓学而后入政，未闻以政为学。此至当之论。吾丸斋且于师友处试之。若于人民社稷处试，恐不及救也。进修苟未精微，便欲履此九三危地，某所未许。[1]

王艮并非不关心政治，但他深知在君主专制的高峰时代，“入政”徒然陷自身于“危地”，绝不可能实现儒家的政治理想。所谓“且做学而后入政”不过是一句遁辞而已。他论“道”、论“学”则以“百姓日用”为最后归宿，这就确立了泰州儒学走向民间社会的一条新路。所以明代儒学转向的政治背景在泰州一派的发展史上表现得最为突出。

但以泰州学派而言，颜钧（山农，1504—1596）则是最具关键性的人物。同时代的王世贞（1526—1590）撰《嘉隆江湖大侠》已说：“盖自东越（王阳明）之变为泰州，犹未至大坏。而泰州之变为颜山农，则鱼馁肉烂，不可复支。”（《弇州史料后集》卷三五）他对颜山农的聚徒讲学，甚至有“黄巾五斗之忧。”后来黄宗羲虽不同意王世贞的偏见，但也说：“泰州以后，其人多能赤手以搏龙蛇。传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教所能羁络矣。”（《明儒学案》卷三二《泰州学案序》）王、黄的评论，现代研究者常加引用。但是我们在何心隐、罗汝芳、李贽等泰州门下的著作中则无法证实这样的看法。其原因即在颜山农的著作久已失传，我们看不到关于他的思想和社会活动的直接史料。最近《颜钧集》突然出现了，为泰州学派

---

[1] 《王心斋全集》，卷五《尺牍》，129－130页。

的研究开一新纪元。从全书来看，王世贞、黄宗羲把他看作是泰州学派史上划时代的人物确是有根据的，甚至“黄巾五斗之忧”也不是完全没有道理。本文不能全面研究他的生平和思想。以下仅就颜山农的划时代性这一点上略作说明。[1]

先师钱宾四先生曾指出：“守仁的良知学，本来可说是一种社会大众的哲学。但真落到社会大众手里，自然和在士大夫阶层中不同。单从这一点讲，我们却该认泰州一派为王学唯一的真传。”[2]这是一针见血的论断。朱熹、陆九渊的儒学传授还是以士大夫为直接的对象，对于社会大众不免尚隔一层。虽然他们的终极关怀是如何给社会大众建立一个合理的社会秩序。王阳明才在士大夫之外，同时也直接向社会大众说教，但阳明本人仍然是士大夫。王艮则出于小商人的背景。他的著籍弟子和私淑门人中有樵夫朱恕、陶业匠人韩贞、商人林讷等；还有七十人仅具姓名，不详里居事迹，看来至少不全是士大夫阶层中人。这才真是所谓社会大众。[3]阳明学在泰州一派的手上发生变化，是很自然的事。

现在我们要追问：王艮既已将儒学传给了社会大众，那么颜山农的特别重要性究竟在何处？是不是他比王艮更深入民间呢？还是他在儒家思想方面别有创见，因此更适合社会大众的需要呢？对这两个问题，我们都无法无条件地给予肯定的答案。首先，我想我们不能过分强调颜山农的“平民性”。以交友而言，信仰和支持他的人似乎仍

---

〔1〕 关于《颜钧集》的版本及其发现的经过，见黄宣民《颜钧及其“大成仁道”》，《中国哲学》第十六辑（1993 年 9 月），373－377 页；《颜山农遗集》选刊，黄宣民《引言》，同上，603－604 页。全书现以《颜钧集》的名称出版，黄宣民点校，北京，中国社会科学出版社，1996 年。

〔2〕 钱穆《宋明理学概述》，台北，学生书局，1977 年，327 页。

〔3〕 见《王心斋全集》附录《弟子录》，166－171 页。

然以士大夫、各级官吏、普通儒生等为最多。这只要细看他遭难时，捐钱营救者的那一张颇长的名单，便很清楚了。[1]其次，以思想而言，他的信徒确信他开创了新的境界。罗汝芳在为他鸣冤的《揭词》中说他“辞气不文，其与人札，三四读不可句。细味之，则的的能断孔孟心旨，发先儒之所未发”。[2]以我所读到的颜山农文字而言，这段话的前半截是完全可信的，他的文字的确还没有达到“通顺”的程度。但后半截则要看我们用什么尺度去衡量他的思想。如果从阳明学的传统看，我们很难说他有什么创新的地方。事实上，他已脱出了理学的范围。但是如果从民间宗教的观点说，他在《道坛志规》中所宣布的“自立宇宙，不袭今古”则很能表达出他的开创精神。这正是他在泰州学派发展史上能够成为划时代人物的关键所在。

就我所见的颜山农有关思想的文字而言，他似乎不能算是思想家或哲学家，因为他既没有自觉地发展一套思想系统，也无意将自己的某些想法放进当时理学或心学传统之中。他的若干重要观念如“大成仁道”之类基本上来自王艮；他引用经典中片言只语如《大学》、《中庸》、《易经》之类，则不但望文生义，而且随意变换，比“六经注我”还要自由（《耕樵问答》篇可为明证）。所以我认为研究颜山农，最好不要把他看作是《明儒学案》中的人物。严格地说，他的议论如果放进《明儒学案》是很不调和的。但是如果我们认识到他所体现的是一种真实的宗教生命，他的悟道和证道都是通过宗教的经验，而他所承担的主要也是一种救世的使命，那么他在泰州学派史上

[1] 见《颜钧集》，44－47页。

[2] 同上，44页。

划时代的地位便十分清楚地显现出来了。

颜山农的第一个讲学题目“急救心火”，详说见于《急救心火榜文》。这便十足地说明了他具有“救世”(salvation) 宗教精神。儒学当然也一贯地讲“明道救世”，但其基本性格是属于俗世的 (secular)，即使有宗教的成分，也潜藏在后面。颜山农的“救世”则直接来自宗教的经验。他受王阳明良知说的启发而有“七日闭关”的悟道过程，从此形成了他的宗教性格。他在《七日闭关·开心孔昭》和《耕樵问答·七日闭关法》中详述了其经验。原文太长，姑且仅引他和门人谈话的一段为证。曾守约记他自叙说：

> 叙及平生事……乃知先生事亲至孝，学由天启，触阳明凝神融结之旨，而拳拳服膺。俄自觉坚如石、黑如墨、白气贯顶而纷然汗下，至七日恍若有得，其所谓“七日来复者”，非欤？《易》曰：“《复》，其见天地之心。”盖天地之心以《复》而见，而先生学由自悟，学天启也，学由心也。先生之志，上通乎天；而先生之学，又不见于此《复》乎？是故《复》以自知，而阳明良知之学，先生得之矣。[1]

如果仅止于此，我们还可以说，这是理学家“静坐”所同有的经验。下面引他在《自传》中的一节，则毫无疑问地证实了他的宗教立场。他记嘉靖二十三年 (1544) 甲辰秋和门人罗汝芳（近溪）等在王艮祠堂中聚会的情形说：

[1] 曾守约《心迹辨》，见《颜钧集》卷九附录一，79 页。

> 秋尽放棹，携近溪同止安丰场心师祠。先聚祠会半月，洞发心师传教自得《大学》、《中庸》之止至。上格冥苍，垂悬大中之象，在北辰圜圈内，甚显明，甚奇异。铎（按：颜山农因避万历帝之讳，改“钧”为“铎”，即以“木铎”自许之意）同近溪众友跪告曰：“上苍果喜铎悟通大中学庸之肫灵，乞即大开云蔽，以快铎多斐之愚启。”刚告毕，即从中开作大圜圆，圆外云霭不开，恰如皎月照应。铎等纵睹逾两时，庆乐无涯，叩头起谢师灵。是夜洞讲犇犇彻鸡鸣。出看天象，竟泯没矣。嗣是，翕徕百千余众，欣欣信达大中学庸，合发显比，大半有志欲随铎成造。[1]

这段文字有不甚通顺之处，也有误字，但大旨很清楚。从这一关于上天垂象的记述，我们可以认识到上一节中所谓“学由天启”、“上通乎天”的话并不是随便说说的。颜山农确深信“七日来复”已使他的心和“天心”相通了。现代受过所谓“科学洗礼”或倾向于实证思维的人自然很容易对这一段自述采取“不值一笑”的态度，甚至还可能认为这是颜山农和他的门徒们故意伪造的“神道设教”。但是如果我们对古今的宗教经验能保持一种同情的了解，则这段文字正是说明颜山农的宗教性格的重要证据。当时“天象”的真相究竟如何，今天已无从讨论，而且也不重要。重要的是颜山农率领门人跪告上苍“大开云蔽”，而且居然好像立即得到了“天”的回应。这一“天象”的变化当然可能完全出于偶合，我们也只有置之不论。但问题

[1] 《自传》，见卷三，25－26页。

在于在颜山农的意识中是不是真诚地相信他的祈祷已使他的"心"和"天心"相通？在事隔四个半世纪的今天，无论我们说它是出于偶合、集体作伪或真诚信仰，都已没有证实或反证的可能。不过我相信颜山农当时不但自以为看到了某种天象的异变，并且更认定这是他祈祷的效应。我作此断定的理由有两个方面。

第一，这是宗教经验中最普遍的现象之一。据詹姆士（William James）的分析，"请愿祈祷"（"petitional prayer"）不仅古今常见，而且构成了宗教的灵魂和精义。在一个具有生命力的宗教中，祈祷者往往深信他向上帝（或"上苍"）的请求收到了实效，人神之间达成了沟通和协议。客观世界是不是真的发生了变化在此已不相干，唯一关键的是祈祷者的内心此时确已起了变化。用詹姆士的话说："自然界的外貌不需要改变，但其中意义的表现改变了。"（"The outward face of nature need not alter, but the expressions of meaning in it alter."）对于颜山农自述的经验，我们正应作如是观。[1]

第二，颜山农在当时获得罗汝芳和其他许多人的真诚信仰，并不是因为他在儒学思想上有特殊的造诣，而完全由于他的宗教人格所发挥的感化力量。黄宗羲引罗汝芳的证词云：

> 山农与余相处三十年，其心体精微，决难诈饰。不肖敢谓其学直接孔、孟，俟诸后圣，断断不惑。（《明儒学案·泰州学案序》）

---

[1] 关于"祈祷"（"prayer"）的讨论见 William James: *The Varieties of Religious Experience*, (New York: The Modern Library, 1929) pp. 453－464。引文见 p. 463。

另一位门人程学颜也说：

> 颜叨面受心领，退省足发，遂申申错综曰："大中学庸，庸中学大"。天下人闻之，皆曰："此老好怪也。"颜初及门，听之亦曰："此老真怪也。"自燕南旋，忽（按：原书误作"匆"）迎此老，同舟联榻不下三旬日，朝夕听受，感悟隐思，渐次豁如，不觉自释其明辨，乃知此老竭力深造，自得贯彻。[1]

罗、程两人都是因和他朝夕生活在一起才信仰他的教旨的。罗汝芳与他相处的时间最久，故终身敬重他，且挺身而出，证明他"决难诈饰"。程学颜则最初也不信他所谓"大中学庸，庸中学大"的怪说，但一个月的"朝夕听受"却改疑为信。这都只有从颜山农的宗教人格方面才能得到解释。如果说颜山农在1544年忽然决定伙同罗汝芳和其他门人一起弄"神道设教"的把戏，以取得号召信徒的效果，那么整个泰州学派在此后几十年的发展便不可理解了，除非我们认定颜山农领导的泰州学派从开始便是一个江湖骗子或神棍集团。他

---

[1] 程学颜《衍述大学中庸之义》，见《颜钧集》卷九，76页。从现存《颜钧集》看，程学颜是罗汝芳以外，颜山农所最为器重的弟子。他的早卒是颜山农最痛惜的一件大事。详见卷二《门人程学颜生母贞节得奏受旌序》（10－11页）、卷三《明尧舜孔孟之道并系以跋》（19－20页）及《程身道传》（22－23页）三文。程学颜几乎是他的"颜回"了。我疑心程学颜之"颜"即指"颜钧"。此三文全用宗教性的语言，尤可玩味。在颜山农的晚年，何心隐似乎并不占重要的地位。《集》中虽提及"梁汝元"之名（见23页及27页），但无一字评语。这是一个值得作进一步研究的问题。按：邹元标（1551—1624）《近溪罗先生墓碑》云："夫颜（山农）横离口语，学非有加于先生，而终身事之不衰。"（《愿学集》，四库影印本，卷六上，51页）可见同时学人对颜山农学术评价之一斑。邹元标《墓碑》对颜山农有一段很露骨的描写，盖讥其喜怒无常，不近人情，可参看。邹氏与罗汝芳生前颇有过从，并有论学书相往复（卷二，7页），此碑又应汝芳之孙所请而撰写，自属可信。

的《自传》写于万历壬午（十年，1582），相隔已38年，而他对当年天象的情况记忆犹新，尤可见这一种经验在他心中所留下的深刻印象。此时罗汝芳尚存（罗卒于1588年），因此我们也不能说颜山农晚年编造天象的故事来神化自己，所以我断定1544年的天象是他生命史上一个重要的宗教经验，决无可疑。

颜山农的宗教人格在他的教主心态上表现得最为明显。他在《邱隅炉铸专造性命》中说：

> 孔子一生精神，独造大学中庸，晚创杏坛，聚斐居肆，肩承师任，陶冶己心人性。同修晬盎，自适乎左右逢原之身；各善立达，诱掖乎家齐国风仁天下……叨天降生阳明，引启良知，直指本心，洞开作人正路；继出淘东王心斋，自师孔仁，印正阳明之门，晚造大成之止。授传耕樵，肆力竭才，于七日闭关默识，洞透乎己心〔人〕性，若决沛江河，几不可遏，如左右逢原，惟变所适，三年五年，自得孔子师道之法程，翼后《大学》、《中庸》之绳脉……是故杏坛也，邱隅也，创始自孔子，继衰为山农，名虽不同，岁更二千余年，学教虽各神设，而熔心铸仁，实无两道两變理也。[1]

这是颜山农的道统系谱，自孔子以后只有二王（有时他也"孔颜"或"孔孟"并提），他自己则老实不客气以儒门的现任教主自居。孔子、王阳明、王心斋在这个系谱中也都"教主化"了。这是颜山农的真信仰，所以他在《自传》中记他初见王心斋，得到了《大学》、

〔1〕 见《颜钧集》卷四，36页。

《中庸》的“心印”之后，写信给心斋说：“千古正印，昨日东海传将来。”[1]从儒学史的角度来说，他的道统系谱可谓荒谬绝伦。但是如果我们认识到他并不是站在理学传统之内发言，而是企图化儒学为民间宗教，那么这一系谱便是可以理解的了。他在《耕樵答问·七日闭关法》中又说：

> 人生出世，各各同具有亦孔之昭，潜伏为腔囊之灵，尽被知识见闻偃埋，名利声色侵沸，胜若溺水益深、入火益热矣。所以群类中突出一个人豪住世，自负有极样高大志气者，并遭拂逆危挫，人皆不堪其忧苦累累。然日夜自能寻思，何日得一出头大路，竟步长往以遂志？[2]

这明明是“夫子自道”，大有“天生德于予”的意味；其救世教主的自信力也表露无遗。

我读他的全集，包括不少诗歌，差不多全讲的是他个人“证道”的宗教经验。他的一切文字都必须从宗教层面去了解，才能显出他的特色。若以哲学或文学的眼光读之，则会使人感到深深的失望。所以我相信他生前能感动许多第一流的学人，全靠这一种深沉的宗教精神，在这个意义上，我特别重视他在86岁时（万历十七年，1589）所写的《履历》一文。此文或包括90岁左右的增补，故是晚年一篇最重要的精神自传。兹引其中一小段以说明他的宗教历程：

---

〔1〕《颜钧集》卷三，25页。他在《新城会罢过金溪宿疏山游记》中曾说：“象山先生生于宋，以肇大道而显山灵。”（7页）这当然是因为“陆王”的谱系而爱屋及乌。“程、朱”一系，在他的心中似乎根本不存在。

〔2〕同上，641－642页。

> 我朝天道中兴，阳明唤醒良知，开人心目，功同东日之启明；继承心斋，洞发乐学，丕振大成，几将聚斐为显丽。不期二老相继不寿，不克显比天下。樵当际会，有缘先立徐师波石之门，随任住京畿三年，叨获造就三教活几，继入淘东师祖王心斋坛上，规受三月，乐学大成正造，快遂自心，仁神间奥，直任夫子至德要道，以仁天下心，曰："千古正印，昨日东海传将来；四方公凭，今朝西江发出去。"如（无）何以别心斋，心斋在床，鼓跃曰："今日斯道得人如此，天下庆幸，万世庆幸。"樵农快志，毕力遂行，四十余年，几将道乎君相……叨享天年八十有六，将逾颐百之外，皆可自致自滔滔也。此之谓自绪生平学道履历，即今营图结果，虽近溪仙游，农志尚能独致。敢曰："不倚宣尼忍自己。"复曰："不续杏坛肯甘死"也。[1]

这段晚年回忆他继承道统的经历，特别添上王艮在病榻上亲将"心印"传授给他的故事，尤值得注意。此时罗汝芳已先逝，只剩下他一个人在独承传道、弘道的重任。他的信念依然坚定不移，但是语气之中却不免有苍凉的意味了。儒学在他的手上已转化为宗教，这是毫无可疑的。

至于他的讲学活动，那便更近于宗教性的传道了。他讲学最喜人多，少则数百，多至数千，《自传》中详记其事。从《告天下同志书》和《道坛志规》两篇文字看，他其实是借"讲学"以从事于"传教"的工作。在他所处的时代，他自然未必能清楚地划分二者之间的界线。但从现代的眼光看，他的基本旨趣在于化儒学为宗教，则是无法掩饰

[1] 《颜钧集》卷四，35 页。参看黄宣民《颜钧年谱》，同上，附录二，151 页。

的。[1]在此我们不能不继续追问：颜山农“传教”的对象究竟是谁？就我所见的资料来说，他当然也欢迎一般平民来参加讲会，但是他首先想吸引的还是中、上层的士人。他曾受辅相徐阶之邀，在北京灵济宫向350名入觐官员会讲三日，又向700名会试举人“洞讲三日”，这两件事都是他生平的得意之笔。其余大规模的讲会也往往是由地方官安排的，并且听众也以乡试生员或南太学的监生为主体（均见《自传》）。不但如此，他还对江西巡抚何迁（吉阳）说过：“生平游江湖，不得官舟，广聚英材讲学为根耳。”[2]这句话清楚地表示出士人是他所最重视的“传教”的对象。但这只是就“传教”的程序而言，至于他的“救世”的对象则自然是社会上各阶层、各行业的人。他显然认为“士”是最能影响其他社会阶层的人；为了“传教”于天下，他每先和“多士商兑共事”，吸引他们为“会友”，然后由他们

[1] 黄宣民先生分析颜山农的《道坛志规》也看出他“要把道坛变成颇具宗教色彩的社团”，而颜氏本人“似乎不像是儒者而像一个教主”（见前引文，371－372页）。这些看法我完全同意。颜山农的笔下常常在不知不觉中便滑入宗教的语言。他在《自传》中说自己早年“孝行感天，得兄钥笔传道祖阳明阐揭良知、引掖人心四语。”（《颜钧集》卷三，23页）又在《履历》一文中说：“道祖阳明大倡良知之学。”（卷四，33页）称王阳明为“道祖”即是用当时的宗教语言，如罗教的创始人罗清（1442—1527）在颜山农的时代便普遍地被称为“罗祖”。见喻松青《罗教初探》，《中国哲学》第二辑（1980年3月），225－240页。酒井忠夫《中国善书の研究》（东京，弘文堂，1960年）列举了十八个明末宗教结社，十二个教的创教者都称“祖”，见456页。当然，“祖”的最初来源是禅宗的“祖师”。但颜山农的用法大概受了流行的民间宗教的暗示。

[2] 见贺贻孙《颜山农先生传》所引，《颜钧集》卷九附录一，83页。按：贺贻孙是明遗老，又是江西永新人，与颜山农同乡，时代也很近，引语必有根据。贺贻孙的生平略见《清史稿》卷四八四《文苑一》，北京，中华书局标点本，1977年，册四四，13334－13335页。又据徐树丕《识小录》卷二《讲学》条：“灵济宫讲学莫盛于嘉靖癸丑、甲寅间（1553—1554），盖徐阶、欧阳德、聂豹等主之。缙绅附之，辄得美官”（24页）。颜山农讲学灵济宫，在嘉靖三十五年丙辰（1556年），正当盛时，宜其引此事为得意也。徐阶任辅相始三十一年壬子（1552年），终四十一年壬戌（1562年），次年升任首揆。颜氏自述，年代吻合无间。

来“引掖四方”，则天下岂有不“睹化”、千古岂有不“式程”者乎？（见《道坛志规》）换句话说，他是要广泛地接引士人，把他们变成他所需要的“传教士”。这不但流露出他的儒学背景，而且也是社会现实使然。在中国或传统社会中，“士”虽然号称“四民之首”，但并不构成一个固定的社会阶级，他们在科举制度之下，或浮或沉。在本篇开始时，我已引了16世纪有关“士之成功也十之一”的说法。这就是说，上浮者才十分之一，下沉者竟高达十分之九了。但是，尽管如此，社会上普通的人仍然对“士”保持着一种敬意，认为他们“读书明理”，可以为世人指点信仰上的“迷津”。晚明儒学转向了，由“上行”的“得君行道”改为“下行”的“化民成俗”。因此，社会上一般的人对“士”的期待也相应地提高了。颜山农化儒学为宗教而首先重视“士”的阶层，其社会和文化的背景便在于此。

但是我们要真正了解颜山农化儒学为宗教的历史意义，便不能不与同时代的不同型的儒学转向作一简明的对照。晚明儒学转向是一种普遍的文化现象，但有的走得远，有的走得近。走得近的可以以东林学派的钱启新、高攀龙等人在无锡组织的同善会为代表。从高攀龙集中保存的三篇《同善会讲语》来看，这确是儒家普及化的社会讲学，其内容是善书水准的通俗儒学（包括天人感应说），其语言则是纯粹口语，即今天所谓“白话”。但是同善会绝无宗教气味，而只能归类为地方性的道德兼慈善团体。[1]走得最远的则是林兆恩（1517—1598）在福建莆田所创建

---

〔1〕见高攀龙《同善会序》，《高子遗书》（四库影印本）卷九上，43－44页。又《同善会讲语》三条，见同书卷一二，33－38页。参看 Joanna Handlin, "Benevolent Societies: The Reshaping of Charity During the Late Ming and Early Ching," *Journal of Asian Studies*, 46: 2(May, 1987), pp. 309－337.

的三一教。林兆恩虽比颜山农小13岁，但是他们的活动时间几乎完全重叠，正可视之为处于儒学转向大潮流下的同时代的人。更重要的是林兆恩的“心法”和“三教合一”说都源于王阳明的心学，而且他与阳明的弟子罗洪先和颜山农的弟子何心隐也颇有交往。但他在嘉靖二十五年（1546）第四次乡试落第之后，终于在嘉靖三十年正式创立了三一教。据他自己的解释，三一教的归宿处仍是儒，这是一种打通出世间与世间的立场。阳明后学持此立场者不计其数，王畿（龙溪）尤其著者。故李贽称他为“三教宗师”。因此我们有充足的理由断定林兆恩所走的还是化儒学为宗教的一条路。只是由于儒家毕竟偏重于世间法，他才不得不把专讲出世间法的释、道两教搬进来，因为不如此则宗教的性格终不够完整。在三一教草创期的十余年间，林兆恩交往和接引的对象也是中、上层的士人。他甚至还以“习举子业”为号召教徒的手段。在这一立教的程序上，他和颜山农是完全一致的。但在万历末期，其基础确立之后，他便正式以教主的姿态出现了，而三一教也完全向民间各阶层的人开放了。[1]

颜山农恰好处于同善会和三一教之间。他已超过了儒家的民间讲学的阶段，走上了化儒学为宗教的道路。也许由于他的背景毕竟

---

〔1〕关于林兆恩化儒学为宗教的经过，可看Judith A. Berling: *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*, NewYork: Columbia University Press, 1980, pp. 62－89和林国平《林兆恩与三一教》，福建人民出版社，1992年，4－16、30－36、102－118页。关于何心隐在林兆恩寓中居留时间，林国平先生书中（33页）据林兆恩弟子卢文辉《林子本行实录》定于嘉靖三十八年（1559），这是记载的错误。据何心隐《上祁门姚大尹书》：“及辛酉（嘉靖四十年，1561年）自此而南……访于林，其林名号不暇上于书也……讲学于林宅五十四日，即知林之所学非元（按：何心隐本名梁汝元）所学也。”（见《何心隐集》，北京，中华书局，容肇祖整理本，1960年，卷四，77页）这是当事人的证词，自属可信。

是王阳明和王心斋的儒家传统，虽然他也畅谈三教，却认为孔子的圣学发展到最高阶段即是以“神道设教”；佛教、仙教终不及“尼父之传”是“坦平之直道”。[1]所以，他主观上虽已具备了宗教的基本要素，客观地说，他化儒学为宗教的工作并未完成，至少在三一教的对比之下是如此。但是他的宗教取向则是毫无可疑的，而且在宗教史上也自成一形态。如果用韦伯（Max Weber）所划分的宗教类型，我想颜山农可以归于“先知”（“prophet”）和“伦理教师”（“teacher of ethics”）的混合型；他的宗教组织则是由俗世门徒构成的“同志会”（这是用他自己的名称，韦伯则称之为“Congregation of laymen”）。[2]

本篇的主旨在于讨论明清社会变动与儒学转向的关系。在社会变动的范畴之中，我仅仅强调了士商合流和专制政治两个方面，而且对前一方面所论稍详，对后一方面则仅略举例以示一二。但这是限于史料和我目前的研究重点而论之，并不表示本篇所论已足以概括当时社会变动的主要内容。我所用的“社会变动”也是一个富于弹性的概念。和今天绝大多数的史学研究者一样，我并不接受所谓“经济基础”和“上层建筑”这种陈旧二分法。因此社会变动可以来自任何方面，包括社会心理的变化。16 世纪以来的社会变动确为儒学的转向提供了契机。但转向一经开始，儒学便通过各种形态的发展面参与社会变动，如上面提到的颜山农的传道活动、东林的社会讲学、林兆恩的三一教等都成了当时社会变动的一部分。所以这里并不涵蕴着儒学仅仅是被动地适应社会变动的意思。“弃儒就贾”在开

---

[1] 见《颜钧集》卷二，《论三教》，《选刊》，15－16 页。

[2] 见 Max Weber: *Economy and Society*, Edited by Guenther Roth and Claus Wittich, University of California Press, 1978, vol. I, pp. 444－446; 425－427。

始时自然一部分是由于商业发展本身的吸引力，但是大批儒生参加商人的行列之后，儒家的观念和价值也或多或少对经商方式发生了某些规定的作用。

儒学转向包括了宗教化的途径，而与释、道两教合流，则是一个特别值得注意的现象。从宗教史的角度看，这一现象恰好可以说明16世纪的社会变动并不限于经济和政治的领域，而必须扩大到社会心理的方面。但是这已佚出本篇范围之外，此处只能略缀数语以明儒学的宗教化的历史背景而已。16世纪可以说是中国宗教史上一个最有活力的时代。除了上面已提到的王阳明一派的三教合一说之外，佛教的重振也是万历一朝的大事。以民间宗教而言，罗教、黄天道、弘阳教、大乘教等都兴起于15世纪末以后。下至17世纪初年耶稣会教士东来，也取得了不少士大夫的崇信。明末清初又有徽商程智（云庄，1602—1651）创大成教，其教旨也是三教合一，或从林兆恩那里转手而来。程智在江浙一带信徒很多，所以引起了黄宗羲的注意。[1]宗教活力在这一个多世纪中如此旺盛，而且遍及于社会各阶层，这便不能不使我们想到这一凸出的宗教现象也许是社会心理长期激荡不安的一种表现。换句话说，晚明以来，中国人似乎经历了一个长期的信仰或精神的危机。由于史学家对这个大问题还没有开始认真地研究，我的话暂时只能到此为止。

我之所以提到这一普遍的宗教现象，主要是想说明颜山农化儒学为宗教的倾向不能仅从儒学内部的发展去求了解。即以外缘影响而言，本篇所讨论的士商混合和政治背景也远不足以解释儒

---

〔1〕程云庄是否与林兆恩有关涉，尚待进一步研究。但此点与本文主旨无关，可不置论。参看酒井忠夫，前引书，282－285页。

学为什么会和释、道二教合流，走上宗教化的道路。[1]我们只有把宗教变动也当作社会变动的一个组成部分，然后将颜山农的宗教化运动放在这一更广阔的视野之中，晚明儒学转向的历史意义才能获得比较完整的理解。

1996年1月23日初稿，
2月18日农历除夕增改完稿，
1997年2月6日农历除夕第三次改完

---

[1] 从狭义的社会学观点说，16世纪以后宗教活跃与"弃儒入贾"的背景也未尝没有共同之处。如林兆恩便因屡试不售，才走上创教的道路。莲池大师袾宏（1535—1615）早年也攻举业，后来决定三十不中乡试、四十不中会试，则出家为僧。参看 Chün-fang Yü: *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*（New York, Columbia University Press, 1981）, pp. 11 – 12. 就是颜山农本人，早年也"习时艺"，但终因"穷年不通一窍"而不得不放弃举业。见《自传》，《颜钧集》卷三，23页。所以他后来认为求"道"只要"甘心有为，至死不变"便可"自致"，"岂若近代之习文业以求名如登天之难哉！"（同上，卷六《耕樵问答》，55页）可见在他的心目中科举中试是多么渺不可及。这句话正好可以和"士而成功也十之一"之语互相印证。但颜山农并不因此而劝人去"就贾"，却是劝人去"入教"。我们可以说，16世纪以下"弃儒入教"和"弃儒就贾"是一种平行现象。我们试看晚明出现那样大量的"宝卷"，便可推知"弃儒入教"者的人数必定很大。"宝卷"的作者今已无法考证，但其中包括不少"不第秀才"大概是可以断言的。这个社会学的观察虽有助于我们对宗教运动的外缘的了解，但整个宗教现象则不能用这种简单的方法加以处理。

儒家思想与日常人生

儒家思想在整个20世纪走过了一条漫长而崎岖的道路，而且直到最近几年，大体上说，这是一条下坡路。在本世纪即将结束的今天，我们应该可以超越一切激情和成见，重新估计儒家思想在下一个世纪的中国可能发挥什么样的作用。这里所用“可能”两个字是很关键的，因为我们必须将人的主观努力估计在内。如果中国人继续视儒学为现代化的障碍，那么我们的估计便仅仅是一种可能性而已。

任何关于儒家前景的估计都不能不以儒家以往的历史为依据；只有以儒学的传统功能作对照，我们才能在儒家思想和现代社会之间试求一种整合的方式。

如所周知，儒家思想在传统中国社会的影响是无所不在的，从个人道德、家族伦理、人际关系，到国家的典章制度以及国际间的交往，都在不同的程度上受到儒家原则的支配。从长期的历史观点看，儒家的最大贡献在为传统的政治、社会秩序提供了一个稳定的精神基础。

但儒家之所以能发挥这样巨大而持久的影响则显然与儒家价值的普遍建制化有密切的关系。上自朝廷礼乐、国家典章制度，中至学校与一般社会礼俗，下及家庭和个人的行为规范，无不或多或少地体

现了儒家的价值。诚如史学家陈寅恪所指出，“夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关，而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。”我所谓“建制化”或陈寅恪所谓“法典化”，都是取其最广义而言，并不如近人所说，儒家的建制化完全出于政治的动机，即为帝王统治而设计的。这种简单的概括与历史事实不符。广义的建制化是在长期历史演变中逐渐形成的，其动力主要来自社会与民间。我们也不能简单地把儒家思想和建制化截然分开，并进而肯定前者，否定后者。这是今天一般为儒家辩护者所最常采用的策略。从历史的观点看，这一二分法是不能成立的。儒家思想与建制化之间是一种理想与现实的关系，因此必须具有理想与现实之间的距离与紧张。但在具体的历史进程中，二者又是互相维系的。事实上，如果不是由于建制化的发展，儒家思想便不可能成为中国文化中的主流了。

无论儒家建制在传统时代具有多大的合理性，自辛亥革命以来，这个建制开始全面地解体了。儒家思想被迫从各层次的建制中撤退，包括国家组织、教育系统以至家族制度等。其中教育系统尤为关键。儒家与有组织的宗教不同，它的思想传播中心不是教会组织而是各级的公私学校，而中国传统的教育则又直接与科举制度连成一体。1905 年科举的废止是儒家建制解体的一个最早的信号，其事尚在辛亥革命之前。

儒家建制不能适应现代社会是一个无可否认的事实。新式学校代科举而起，自然是一项重大的改进。但随之而来的则是儒家基本经典在新式教育中所占的分量越来越减轻。民国初年，中、小学堂的修身和国文课程中还采用了不少经训和孔子言行，“五四”以后一

般中小学校教科书中所能容纳的儒家文献便更少了。

以上只是从传统教育建制的解体说明儒家思想在20世纪的困境。这和西方近代政教分离的情况截然不同，基督教与政治建制划清界线之后，仍有教会的建制作为它的托身之所，牧师继续在教堂中讲解教义；神学家也继续在神学院中阐释经典；而一般信徒阅读《新旧约》更未曾因政教分离而中断。相形之下，儒家思想与传统建制分手以后，则尚未找到现代的传播方式。康有为、谭嗣同等有鉴于此，所以才有组织“孔教会”的倡议。但由于历史和文化背景的不同，更由于儒家的根本性质与一般宗教截然有别，这一尝试终无所成。我曾将现代儒学比作“游魂”，其根据即在此。

今天我们首先必须认清儒家思想自20世纪初以来已成为“游魂”这一无可争辩的事实，然后才能进一步讨论儒家的价值意识怎样在现代社会中求体现的问题。认清了这一事实，我们便不得不承认：儒家通过建制化而全面支配中国人的生活秩序的时代已一去不复返。有志为儒家“招魂”的人不必再在这一方面枉抛心力。但是由于儒家在中国有两千多年的历史，凭借深厚，取精用宏，它的游魂在短期内是不会散尽的。只要一部分知识分子肯认真致力于儒家的现代诠释，并获得民间社会的支持与合作（大陆上的民间社会现在也有开始复活的迹象），则在民间社会向公民社会转化的过程中儒家仍能开创新的精神资源。

近年来我对儒家究竟怎样融入现代中国人的生活之中的问题曾反复思索。我所得到的基本看法是儒家的现代出路在于日常人生化，唯有如此儒家似乎才可以避开建制而重新产生精神价值方面的影响力。但“日常人生化”只是一个整体的概念，下面将对这一概念作一点初步的分疏。

从历史上观察，儒家的日常人生化最迟在明清时代已开始萌芽。唐宋的儒家从全面安排生活秩序的观点出发，依然对朝廷抱着很大的期望，因此“圣君贤相”的格局在他们的政治理想中占据着中心的位置。杜甫的诗句“致君尧舜上，要使风俗淳”具体表达了这一向往。王安石以“贤相”自许，所以也要求宋神宗上法尧、舜，不能仅以汉唐为典范。南宋以后儒家虽然重视教育过于政治，但朱熹仍念念不忘以“正心、诚意”四字说皇帝。他发挥二程的主张，编成一部《四书》，首出《大学》为之纲领，于是“内圣外王”的儒家规模便清楚地呈现出来了。据朱熹自述，《大学》的注释是他平生最用心之所在，甚至死前尚在改定“诚意”章的注语。这正是因为《大学》的“三纲领”、“八条目”最能表现儒家全面安排生活秩序的整体观念及其渐进次第。总之，朱熹认为“道”的完全实现，最后还是需要一位“圣君”，因为权力中心之地，如果不能净化，则儒家建制的整体运作终将为之失灵。“得君行道”仍是儒家建制中一个不可或缺的环节。

但明、清以来，特别是王阳明以来的儒家显然有一个重要的转变。他们似乎不再把“道”的实现完全寄托在建制上面；对于皇帝以至朝廷的作用他们也不像宋儒那样重视。我们试比观朱熹和王阳明的文集，前者为向皇帝陈治道，上了无数“封事”或“劄子”，而后者在这一方面几乎是一片空白。不但如此，朱熹的学说，无论是“修己”还是“治人”，主要是以皇帝以至士大夫为对象，王阳明的“致良知”则专就日常生活处指点，而且遍及于“愚夫愚妇”。所以王阳明要强调“与愚夫愚妇同的便是同德”。他又有诗句论“道”云：“不离日用常行外，直至先天未画前”。这是把先天妙道通贯到日用常行，尤其生动地说明了儒家日常人生化的动向，所以阳明的后

学，特别是泰州王门，强调“满街都是圣人”的观念，喜欢以“端茶童子”之类的眼前例子发明“良知”的妙用。

我们由此可以看出，儒家日常人生化带来一种重点的转移，以前儒者把希望寄托在上面的“圣君贤相”，现在则转而注重下面的普通百姓怎样能在日常人生中各自成圣成贤。王阳明用黄金比喻圣人，在此便显出了重大的意义。圣人如黄金，在成色不在分量。这就打破了以政治社会地位判断个人的价值的俗见。我们也可以说，阳明又回到了先秦儒家“人皆可以成尧舜”的原始命题。这是儒家的温故知新，而不是直线的新陈代谢。

明代中叶以后，儒家的基础动向是下行而不是上行，是面对社会而不是面对朝廷。唐宋时代“致君尧、舜上”的意识也渐渐淡薄了。试举一个有趣的例子：泰州王门的罗汝芳曾问张居正：“君进讲时，果有必欲尧、舜其君意否?”张居正沉吟久之，答道：“此亦甚难。”从这一番问答中，我们清楚地看到：不但问者已不相信“致君尧、舜”的儒家理论，而且答者也对此失去了信心。以张居正与万历的师生关系之深，在进讲时已不敢奢望能使青年皇帝成为“圣君”了。明清儒家不再期待“圣君”还有另一个理由，即他们已逐渐了解：普通百姓都能为自己的利益作最大的努力，这远比等待“圣君”从上而下的施德为可靠。所以顾炎武说：“天下之人各怀其家，各私其子，其常情也。为天子为百姓之心，必不如其自为。此在三代以上已然矣。”这句话说得十分透辟。“三代以上”正是儒家所谓圣君尧、舜的时代，尧、舜为百姓之心尚且不如百姓自为，后代的帝王便更不必说了。

明清儒家日常人生化发展至此，事实上已打破了“内圣外王”的古老神话。在这个关键性的问题上，我们不能不重新探讨一下《大

学》的八条目，因为这是后世“内圣外王”说的最主要的文献根据。前面已提到，程、朱提倡《大学》确有他们的苦心。如果儒家思想必须通过政治建制而实现，则“内圣外王”说是有其坚强的理由的。但是一旦儒家因日常人生化而摆脱了政治建制的纠缠，那么整个情况便改变了。《大学》八条目是格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。依照原文的次序，这似乎是一个由内而外的必然历程。修身以上属“内圣”的范畴，齐家、治国、平天下则是层层向外扩展，而所谓“外王”主要是指最后两项。明代有关《大学》的争议大体上集中在“内圣”的功夫上面，其中“格物”两字尤其异说纷纭。现在为了讨论“内圣外王”说的方便起见，仅以修、齐、治、平为限，即以“修身”代表“内圣”（包括了格、致、诚、正），以治、平代表外王，而齐家则为内圣与外王之间一种过渡。

依照一般的理解，“内圣”是“外王”的精神内核，故必先修身有成始能齐家，齐家有成始能治国，治国有成始能平天下。这个看法在儒家久已变成天经地义，几乎没有人曾对它正式提出过疑问，甚至在今天也还拥有不少信徒。但是明末清初的陈确，由于怀疑《大学》不是“圣经”，竟连带不相信古人修身与齐家、治国、平天下之间有必然的关联。他说：“古之人慎修其身也，非有所为而为之也。而家以之齐，而国以之治，而天下以之平，则固非吾意之所敢必矣。”这一见解确有根据。孔子说：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”这正是视修身为目的，而不是实现“外王”的手段。孟子曾引当时的“恒言”云：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”这段话在字面上虽与《大学》的“修、齐、治、平”相似，但并不蕴涵《大学》原文中“内圣”必然推

出“外王”的一番意思。《大学》中与孟子引言最相契的毋宁是“自天子以至庶人壹是皆以修身为本”那句话。

下及明清，谭嗣同则致疑于“齐家”何以能推至“治国”。他讨论“家齐而后国治，国治而后天下平”的问题说：

> 彼所言者，封建世之言也。封建世，群臣上下，一以宗法统之。天下之大宗也，诸侯、卿大夫皆世及，复各为其宗。……宗法行而天下如一家。故必先齐其家，然后能治国、平天下。自秦汉以来，封建久湮，宗法荡尽，国与家渺不相涉。家虽至齐，而国仍不治，家虽不齐，而国未尝不可治。……大抵经传所有，皆封建世之治，与今日事势，往往相反，明者决知其不可行。

谭氏从历史观点解释《大学》的“家齐而后国治”，眼光甚为锐利。“五四”以后史学家也进一步支持了他的观察。如顾颉刚曾指出，《大学》中“齐家”并非一般人民之“家”，而是“鲁之三家”、齐之“高、国之家”，即“一国中之贵族，具有左右国之政治力量者”。

《大学》修、齐、治、平说的历史背景既获得澄清，“内圣”与“外王”之间自秦汉以后便已不可能存在着必然的联系，而历史事实也正是如此。明、清儒家日常人生化的大趋势更推远了修、齐和治、平之间的距离，以此为起点，我们才能进一步推测儒家的价值意识怎样在现代社会中落实的问题。

明清儒家曾提出了公与私的分际，自16世纪至19世纪论辩甚多，这一点早已引起现代学者的注意。儒家论“公”与“私”虽与西

方近代所谓“公领域”和“私领域”不尽符合，但毕竟有可以相互发明的地方。我们不妨借用之以说明儒家的现代定位。如果继续运用《大学》的语言，我们可以顺理成章地把“修身、齐家”划归私领域，把“治国、平天下”划归公领域。这两个领域之间虽然存在着千丝万缕的关系，但是同时也存在着一道明确的界线。公领域不再是私领域的直接延伸，不过两个领域还是互有影响的。日常人生化的现代儒家只能直接在私领域中求其实现，它和公领域之间则是隔一层的关系。这大致类似西方现代政教分离的情况。换句话说，儒家在修身、齐家的层次上仍然可以发挥重要的作用，但相对于治国、平天下而言，儒家只能以“背景文化”的地位投射间接的影响力。我们如此划分公私二领域并非完全效法西方，而是进一步发展明清以来儒家日常人生化的大潮流。西方在此仅处于参照的地位。这是上面所已明白指出的，而且日常人生化在原始儒家中也不是毫无根源的。试看《论语·为政》的记述：

> 或谓孔子曰：“子奚不为政?”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政?”

朱熹《集注》解释这一段话说：

> 《书》言君陈能孝于亲，友于兄弟，又能推广此心，以为一家之政。孔子引之，言如此，则是亦为政矣，何必居位乃为政乎?

所以孔子也肯定修身、齐家具有自足的价值，不必一定要直接参

政。这段话对于儒家价值意识的现代重建具有重大的启示作用。

西方基督教自宗教改革以来也走的是“肯定日常人生”的道路。新教反抗中古教会的建制化，让每一个基督徒都直接面对上帝，并执行上帝交给他的人间使命。这个使命可以是科学济世、企业成就、社会改进或任何其他有益于人类的工作。明清儒家日常人生化的具体内容虽与西方新教异趣，但以大方向而言，中西双方确有互相比照之处。这是令人惊异的。

现代儒家不再直接插手公领域，这在上面已说过了。然而这不是说儒家已与公领域完全断绝了关系。美国人文主义大师白璧德在《民主与领袖》一书中特别以孔子与亚里士多德并举。他认为孔子之教能够提供民主领袖所最需要的品质。儒家“以身作则”精神可以塑造出“公正的人”(just man)，而不仅仅是“抽象的公正原则”(justice in the abstract)。这是儒家可以贡献于现代民主之所在。白氏所看重的显然便是儒家的修身理论。举此一例，便可见日常人生化的儒家通过间接的方式，仍然可以继续有助于治国、平天下。

《现代儒学论》自序

本书收集了论现代儒学的文字共七篇，所以全书定名为《现代儒学论》。

我出生在“五四”新文化运动之后十来年，没有赶得上当时反传统、反儒家的潮流。1937—1946年，我在安徽潜山县乡居凡九年。那是一个风气闭塞的传统农村，儒家文化虽已处于十分衰落的状态，但仍然支配着日常的社会生活；一切人伦关系，从婚丧礼俗到岁时节庆，大体上都遵循着儒家的规范而辅之以佛、道二教的信仰和习行。所以对于我个人而言，传统儒家文化并不仅仅是一个客观研究的对象，用人类学的套语说，我曾是这一文化的内在参与者。1946年以后，我才开始接触到“五四”时代反传统、反儒家的论述，包括陈独秀、吴虞、鲁迅等人的作品，和更早而破坏力也极大的谭嗣同的《仁学》。今天事过境迁，我们不难看出：这些反传统、反儒家的知识分子最初也都是内在参与者；他们从参与走向反抗，终于造成反传统、反儒学的大动荡。他们的反抗确有其生活经验的内在根据，并非来自纯智性的反思，因此也不是客观研究所能化解的。从清末到“五四”，中国知识分子特别为“个人自主”的观念所吸引，这虽

然是从西方传来的思想，但也由于明清社会思想中已逐渐发现了个人之“私”（与“公”相对）的重要性。“吃人的礼教”的口号之所以能激动许多知识分子的心灵，这也是一个重要的线索。所以若专从中国思想史的内部发展着眼，晚清至“五四”的反儒家运动也未尝不和魏晋时期“名教与自然”的争议有一脉相通之处。章炳麟表扬王充、刘师培提倡鲍敬言，以及鲁迅欣赏嵇康，并不是偶然的巧合；其中贯穿着一个本土的思想转向，即个体自由要求冲决群体秩序的网罗。嵇康《难自然好学论》说：

> 六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然，然则自然之得，不由抑引之六经，全性之本，不须犯情之礼律。

晚清至“五四”的知识分子中便有不少人是抱着与嵇康相同的想法的，不过他们反儒学已不再归宿于老庄的自然，而是被更具解放力的西方个人意识吸引过去了。

但是内在参与者的生活经验各有不同，并不是所有的参与者都必然会成为反抗者。萧公权（1897—1981）晚年回忆他在1920年赴美留学前夕的思想状态，说：

> 那时照旧法计算，我已经24岁了。因为我生长在一个旧式家庭里面，又养成了高度书呆子的习性，虽然面对着一个新时代（一个政治、社会、文化都在动荡的时代），我好像是视若无睹，漠不关心。岂但不关心，在思想上甚至趋于“反动”。我批评提倡白话文学者的言论，认为过于偏激。我不赞成“打

> 倒孔家店”，认为反对孔子的人不曾把孔子的思想与专制帝王所利用的“孔教”分别去看而一概抹煞，是很不公平的。现在回想起来，我真是不识时务，但我不能承认我的看法毫无理由。（《问学谏往录》，38页）

这不过是“五四”时期许多例子之一，说明当时中国知识分子可以在政治、学术各方面心安理得地接受现代西方的新观念和新价值，但在立身处世方面却仍守儒家的旧义不变。

“五四”以来，中国思想界的基本取向是求变求新，而“变”与“新”的标准则是由现代西方提供的，因此“现代化”和“西化”有时几乎已成为同义语。但在整个20世纪，西方文化内部发生了一次严重的分裂。在文艺复兴、启蒙运动所造成的主流文化之外，西方出现了一股巨大的反主流的思潮，西方的分裂立即波及全世界，在以前追求“西化”的非西方地区，都有反西方的西化势力随之兴起。以前各民族的西化运动大体上是缓和的，渐进的，知识分子对于本土的传统虽采取批判的态度，却仍在理性讨论的范围之内。但反西方的西化（anti-western westernization）则与革命暴力结了不解之缘。20世纪的中国便恰好完整地经历了这两个阶段的“西化”。（关于西化和反西方的西化，可看 Theodore H. von Laue, *The World Revolution of Westernization, the Twentieth Century in Global Perspective*, Oxford University Press, 1987）以1949年为分水岭，前半个世纪中国知识分子向慕西方主流文化，所以“民主”与“科学”成为“五四”新思潮的两大纲领；后半个世纪则是反西方的西化在中国取得了绝对的统治地位。在这两个阶段中，中国的文化传统，特别是儒家，所受到的待遇截然不同。在前一阶段中，领导西化运动的主要是一部分知识分

子，他们并没有权力可以禁止种种不同的甚至相反的议论。“打倒孔家店”和阐扬儒家的人仍然可以并存，在社会影响上彼此也往往互相制约。

以上一段简短的历史回顾，对于今天关怀儒学重建的人是相当紧要的。在20世纪上半叶，无论是反对或同情儒家的知识分子都曾是儒家文化的参与者，因为他们的生活经验中都渗透了不同程度的儒家价值。因此他们之间的争论决不仅仅是纯理论层面的问题。我们今天读《吴虞日记》(1984年出版)，看到他和他的父亲之间的激烈冲突，在《日记》中竟称之为“老魔”，便不会奇怪他为什么要写《非儒》、《吃人与礼教》那些文字了。相反地，萧公权的父母早逝，却受大家族制度之惠，由伯父母等抚育成人，他当然不能赞同“打倒孔家店”的偏激论调。

但是1949年以后，儒家的中心价值在中国人的日常生活中已不再能公开露面。所以今天中年以下的中国知识分子，无论对儒学抱着肯定或否定的态度，都已没有作参与者的机会了；他们在生活经验中或者接触不到多少儒家的价值，或者接触到的是一些完全歪曲了的东西。即使是50年代后在大陆以外成长起来的知识分子，由于时移世易，也终不免书本上的儒学远超过生活经验中的儒家价值。这是一种无可奈何的客观形势，但对于今天的儒学讨论却发生了决定性的影响。

最近十年来，由于种种因素的刺激，大陆和海外的儒学讨论突然变得活跃起来了。如果我们将现阶段的儒学讨论和从谭嗣同到“五四”的争议作一宏观的比较，有一个根本的差异是无法掩藏的：今天的讨论已没有生活经验的内在根据，而是将重点放置在儒学究竟属于什么形态的宗教或哲学，以及现代人（主要还是指知识分子）怎样才

能在重新建构的儒学中“安身立命”。这一路数的现代儒学的重建工作，如果获得具体的成就，其价值是不容置疑的。但作为一种哲学，它的贡献主要仍在学术思想界；作为宗教，它的信徒则将限于少数儒家教团。至于它怎样和一般人的日用常行发生实际的联系（如王阳明所谓“与愚夫愚妇同的便是同德”），现在还不容易预测。我在《现代儒学的困境》（收入本书）一文中所提出的“游魂”说便是针对这种情况而言的。我用“游魂”两字纯是一种现象的描述，绝无贬斥或揶揄的意味。但引用“游魂”说的人往往发生意想不到的误解，我曾见到一种意见，认为“游魂”说的前提是把儒学和历史上儒学发生与成长的政治结构、社会组织以及经济制度等看作是不可分开的必然关系。这样的误解实在出乎常识以外，我觉得有必要稍作澄清。

任何人对于“游魂”一词的古典用法具有常识的了解，大概都知道“魂”能从“体”游离出来，其前提恰恰是二者并非绝对必然的关系。把现代儒学比喻为“游魂”首先便承认了它可以离开传统的历史情境而独立存在。但对于传统儒学有常识性理解的人也无不深知儒学自孔子以下都不尚“托之空言”而强调“见之行事”。换句话说，儒家的价值必求在“人伦日用”中实现，而不能仅止于成为一套学院式的道德学说或宗教哲学。在这个意义上，儒学在传统中国确已体现为中国人的生活方式，而这一生活方式则依附在整套的社会结构上面。20世纪以来，传统的社会结构解体了，生活方式也随之发生了根本的改变。我们今天观察儒学在中国地区的实际状况，不能不得出一个不可避免的结论，即儒学“托之空言”已远远超过“见之行事”了。这是客观的历史形势造成的，并非由于今人不及古人。但眼前的趋势则是很清楚的：一方面儒学已越来越成为知识分子的一

种论说（discourse），另一方面，儒家的价值却和现代的“人伦日用”越来越疏远了。这是我用“游魂”来描述儒学现况的主要根据。宣扬儒家的人常常说：儒家拥有丰富的精神资源。如果仅仅作为一种模糊影响之谈，这句话是可以说的。但是我们不能不问：这一丰富的资源究竟“存在”于何处？我可以承认它“存在”于儒家经典之中，甚至也“存在”于现代论说之中。至于它是否“存在”于宣扬儒学的知识分子的“身体力行”之中，我已不敢轻易置答。但如果说今天12亿中国人的“人伦日用”之中仍然“存在”着丰富的儒家价值，那便恰好和经验事实相反了。（关于儒家价值问题，80年代末朱谦先生在上海附近地区所做的实地调查提供了可信的证据。见Godwin C. Chu and Yanan Ju. *The Great Wall in Ruins, Communication and Cultural Changes in China*, State University of New York Press, 1993）现在的问题是：现代儒学是否将改变其传统的“践履”性格而止于一种“论说”呢？还是继续以往的传统，在“人伦日用”方面发挥规范的作用呢？如属前者，则儒学便是以“游魂”为其现代的命运；如属后者，则怎样在儒家价值和现代社会结构之间重新建立制度性的联系，将是一个不易解决的难题。儒家并不是有组织的宗教，也没有专职的传教人员；而在现代社会中，从家庭到学校，儒家教育都没有寄身之处。一部分知识分子关于现代儒学的“论说”，即使十分精微高妙，又怎样能够传布到一般人的身上呢？80年代新加坡“儒家伦理计划”的失败便是一个前车之鉴。

我只是一个学历史的人，又曾幸运地参与了儒家文化的最后阶段。对于传统儒家文化的优点和缺点，我都有一些切身的体验。我很了解“五四”时期反传统、反儒家的知识分子的内在根据，他们并不是“无的放矢”。但是我不能接受他们的极端立场和激烈情绪。我

不承认一切儒家价值都和现代文化处于势不两立的地位。相反的，我认为儒学的合理内核可以为中国的现代转化提供重要的精神动力。然而我也不相信中国今天能够重建一个全面性的现代儒家文化，这是因为西方文化对于儒学的冲击远远超过了佛教的范围。如果借用《大学》的语言来表示，我们可以说，佛教的挑战主要在“修身”以下的内容，即正心、诚意、致知、格物。儒、释双方所争的关键是对“此世”取肯定或否定的态度。佛教否定“此世”，故根本不发生齐家、治国、平天下的问题。因此程、朱用《大学》作“间架”，即可重建“修己治人”的儒家规模。但西方文化的挑战则是全面性的，使《大学》的整体结构，从“三纲领”到“八条目”，没有一节不发生动摇。一个多世纪以来，若干西方的观念和价值已传入中国，并在中国人心中生了根，而且最先接受这些观念和价值的正是晚清的儒家。所以中国的现代化已不可能完全排除西方文化的成分；儒家在现代化的过程中怎样和西方成分互相融合和协调才是问题的关键所在。但无论儒学怎样调整其结构，它在齐家、治国、平天下的领域中都已不可能像过去一样，继续运用《大学》的传统模式了。

基于以上的理解，本书所收关于现代儒学的文字都属于“卑之毋甚高论”的一类。其中既没有“哲学睿识”足以与西方流行的“论说”相颉颃，也没有“神解妙悟”足以与世界各大宗教进行“对话”。我仅仅根据历史的线索，并以个人的生活经验为背景，对于儒学从传统到现代的转变提出一些浅近的观察。如果用宋儒关于“形而上”和“形而下”的划分，那么我可以说本书论现代儒学仅限于“形而下”的部分。因此，儒家政治、社会、伦理观念的变迁是本书讨论的重点所在。我的抉择并不是任意的，而是基于两个理由：第一，我愿意“详人之所略，而略人之所详”。近几十年来的儒学讨

论主要集中在“形而上”的部分。这是因为在一般流行的观念中,“宋明理学”代表了儒学的最后阶段,而“理学”则必然是“形而上”的。很自然的,有志于发展现代新儒学的人大致都“接着”宋明理学讲(冯友兰语),而不断开辟着“形而上”的领域。西方的柏拉图、康德、黑格尔、柏格森、怀德海,以至海德格尔因此都成为现代儒学的援军。这一方面的研究成绩有目共睹,毋待赘述。但是在“形而下”的领域内,儒家思想的发展并不是与理学密合无间的。16世纪以来,儒家在社会、政治、经济、伦理各方面的观念都发生了微妙而深刻的变化;而这些变化和19世纪中叶以后儒家对西方文化所做的选择性的接受又有内在的关联。关于这些“形面下”领域内的儒学变动,近人的研究则较少。这是本书取舍与时流不同的一个重要依据。第二,宋明理学的“形而上”途径主要由佛教的刺激而起。释氏心性之论的广泛流行逼得儒家不能不“鞭辟向里”。但是近代西方文化对于儒学的挑战主要不在“形面上”而在“形而下”的领域之内。因此在西学东渐的前夕,儒学在社会、政治、经济、伦理各方面的思想新基调似乎更值得我们重视。由于“形而下”方面的思想资料散在各处,不像理学那样集中,现代治思想史的人对于它们的重要性还缺乏系统的认识。本书第一篇便是在这一方面的初步尝试。

从一个较广阔的历史视野看,最近一千年的儒学绝不是“宋明理学”和“清代考证学”所能包尽的。以政治、社会各方面的思想而言,明清是儒学基调发生重要变化的一个历史阶段。我最近又写了《明清社会变动与儒学转向》一篇专论,但已来不及收入本书。此文与本书第一篇互相呼应,旨在指出儒家“形而下”的思想正在朝着一个新的方向移动,我不敢说这便是中国本土的“现代性”的出现,但是我希望能够矫正一个相当普遍的误解、即认为儒家思想自明

末以后便已完全陷于停滞僵化的状态。今天颇有一些中外史学家开始注意19世纪中叶以来中国历史发展的内在动力；他们已不能接受中国近代的变动完全由西方挑战所激起的主流观点了。本书论现代儒学也许可以从社会史与思想史的互动方面为这一新的研究方向增添一个有力的论证。

1996年7月25日序于普林斯顿

附记：趁这次在中国大陆地区出版的机会，加入《士商互动与儒学转向》一文，即上面提到的《明清社会变动与儒学转向》的最后改定稿。

作者志

1997年7月25日

儒家“君子”的理想

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以“君子的理想”为其枢纽的观念：修己即所以成为“君子”；治人则必须先成为“君子”。从这一角度说，儒学事实上便是“君子之学”。这一传统的“君子理想”在今天看来似乎带有浓厚的“精选分子”的意味（即所谓 elitism）。不可否认地，在历史上儒家的“君子”和所谓“士大夫”之间往往不易划清界线。但是从长期的发展来看，“君子”所代表的道德理想和他的社会身份（此即儒家所说的“德”与“位”）并没有必然的关系。相反地，“德”的普遍性是可以超越“位”的特殊性的。因此“君子”的观念至孔子时代而发生一大突破（见后），至王阳明时代又出现另一大突破。（阳明云：“与愚夫愚妇同的，是谓同德。”其后更有“满街皆是圣人”之说。）从普遍性的方面着眼，今天讨论“君子”的问题还是有意义的。

我们的讨论自不能仅以儒家经典中“君子”这一名词为限。他如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”等观念也都和“君子”可以互通。甚至儒家关于人生境界的一般议论也

是和君子的理想分不开的。限于篇幅，本文大致以先秦为断。虽然严格言之，每一时代都各有其特殊的“君子理想”，但其大体规模在先秦时代已经定型，后世儒者也并未能远越先秦的范围。

一

我们可以从“君子”一词的涵义开始讨论。这个名词的最早而且最正式的定义出现在东汉的《白虎通义》。其文曰：

> 或称君子者何？道德之称。君之为言，群也；子者，丈夫之通称也。故《孝经》曰：“君子之教以孝也，所以敬天下之为人父者也。何以知其通称也？以天子至于民。”故《诗》云：“恺悌君子，民之父母。”《论语》曰：“君子哉若人。”此谓弟子，弟子者，民也。

《白虎通义》本来是要解答何以“帝王”、“天子”也“或称君子”的问题。但当时白虎观诸儒在检讨了经典文献之后却不能不承认“君子”早已成为男子的一种“通称”。这一定义确是合乎当时的实际状况的。清儒陈立在他的《疏证》中曾列举了许多文献根据来支持这一论断。他说：

> 《易·系辞传》：“是故君子所居而安者。”《集解》引虞注云：“君子谓文王。”是天子称君子也。《荀子》“大略篇”：“君子听律习容而后士。”注：“君子，在位者之通称。”

“在位”则兼及诸侯也。《仪礼》“士相见礼”：“凡侍坐于君子。”注：“君子谓卿大夫及国中贤者也。”是卿大夫称君子也。《礼记》“玉藻”：“古之君子必佩玉。”注：“君子，士已上。”是士亦称君子也。《诗》“东门之池序”：“而思贤女，以配君子。”疏：“妻谓夫为君子。”又“小戎”云：“言念君子。”是庶人亦称君子也。是其通称自天子以至于民也。

陈立更进一步指出《白虎通义》原文中所引的文献来源说：

《诗》见“泂酌”，《毛诗序》谓为召康公戒成王诗。是谓天子也。《论语》见《公冶长》篇，为孔子称子贱语，是谓弟子。弟子即民。此上举天子下举民，以见君子为通称也。

《白虎通义》以“君子”为“通称”虽然有坚强的根据，但此中仍有一历史发展的过程而为原文所未及，陈立的《疏证》也没有谈到。我们禁不住要问：“君子”一词是不是一开始便是“道德之称”呢？又是不是从来即是“自天子至于民”的“通称”呢？

准以西方 nobility 和 gentleman 的例证，我们有充足的理由相信“君子”最初是专指社会上居高位的人，后来才逐渐转化为道德名称的；最初是少数王侯贵族的专号，后来才慢慢变成上下人等都可用的“通称”的。由于史料不完备，我们今天已无法追溯这一演变的过程。但先秦文献中依然清楚地留下了演变的痕迹。《左传》襄公二十九年吴公子札对叔孙穆子说：

吾闻“君子务在择人”。吾子为鲁宗卿，而任其大政，不

慎举，何以堪之？祸必及子。

此文“君子务在择人”是一句自古相传的成语，其“君子”乃指“任大政”的“宗卿”，是十分明白的。又如《国语·晋语八》叔向答籍偃“君子有比乎?”之问，说：

君子比而不别。比德以赞事，比也；引党以封己，利己而忘君，别也。

“君子”在此乃特指各国朝廷上居高位的人，也毫无可疑。而尤其值得注意的则是“君子”和“小人”相提并论时，前者指在位的贵族，后者指供役使的平民。这种例子多至不胜枚举，姑引两条于下。《诗经·谷风之什·大东》：

君子所履，小人所视。

孔颖达《正义》云：

此言君子、小人，在位与民庶相对。君子则引其道，小人则供其役。

《左传》襄公九年十月条知武子曰：

君子劳心，小人劳力，先王之制也。

这一条又见于《国语·鲁语下》所记公父文伯之母的一番议论之中，不过“先王之制”作“先王之训”，仅一字之异而已。（《孟子·滕文公上》论“劳心”、“劳力”之分即本此“古制”或“古训”。）

以上两例可证“君子”在最初既非“道德之称”，更不是“天子至民”的“通称”，而是贵族在位者的专称。下层庶民纵有道德也不配称为“君子”，因为他们另有“小人”的专名。“君子”之逐渐从身份地位的概念取得道德品质的内涵自然是一个长期演变的过程。这个过程大概在孔子以前早已开始，但却完成在孔子的手里。《论语》一书关于“君子”的种种讨论显然偏重在“道德品质”一方面。不过自古相传的社会身份的涵义也仍然保存在“君子”这个名称之中。例如《论语·颜渊》：

> 君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。

此处的“君子”和“小人”两个名词当然是指“位”而言，“德”字也与“道德”之“德”有别。孔子在这里也许只是不自觉地沿用了它们的习俗用法，不能与《论语》中其他处自觉地赋予“君子”、“小人”以新的道德意义者混为一谈。《论语》以下儒家经典中的“君子”虽然不免“德”、“位”兼用（其中有分指一义，也有兼具两义者），但是就整个方向说，孔子以来的儒家是把“君子”尽量从古代专指“位”的旧义中解放了出来，而强调其“德”的新义。《白虎通义》时代的儒者以“道德之称”来界定“君子”自然是合乎实际的。这是古代儒家，特别是孔子对中国文化的伟大贡献之一。

二

“君子”到了孔子的手上才正式成为一种道德的理想。所以孔子对于“君子”的境界规定得非常高，仅次于可望而不可即的“圣人”。《论语·述而》：

> 子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣。”

我们都知道，孔子不敢自居“圣与仁”（《述而》）。其实他也同样不敢自许已达到了圆满的“君子”境界。他说：

> 文莫吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。（《述而》）

此节上句中“莫”字，何晏解为“无”，故以全句是“凡文皆不胜于人”。（见皇侃《论语集解义疏》）这恐怕是错的。朱子《集注》以“无”为“疑辞”，而解此句为“尚可以及人”，则可信从。所以孔子的意思是说：君子的修养有两个部分，一是学习“诗书六艺文”；（此“文”字当与“学而”的“行有余力，则以学文”之“文”同义。）一是躬行实践。在前一方面，他大概可以和其他的人相比，但在后一方面，他也还没有完全成功。关于“君子”必须兼具此两方面，以下这一段话表示得最明白：

> 子曰：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君

子。”（《雍也》）

此处的“文”字涵义较广，大致相当于我们今天所说的“文化教养”，在当时即所谓“礼乐”，（即《宪问》篇子路问“成人”，子曰：“文之以礼乐，亦可以为成人矣。”）但其中也包括了学习“诗书六艺之文”。“质”则指人的朴实本性。如果人但依其朴实的本性而行，虽然也很好，但不通过文化教养终不免会流于“粗野”。（道家的“返璞归真”，魏晋人的“率性而行”即是此一路。）相反地，如果一个人的文化雕琢掩盖了他的朴实本性，那又会流于浮华。（其极端则归于虚伪的礼法。）前者的流弊是有内容而无适当的表现形式；后者的毛病则是徒具外表而无内涵。所以孔子才认为真正的“君子”必须在“文”、“质”之间配合得恰到好处。

孔子论“文质彬彬”是和他所持的中心理论——“仁”与“礼”互相通贯的。《颜渊》篇：

> 颜渊问仁。孔子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

孔子曾称赞颜渊“其心三月不违仁”（《雍也》。按：“三月”之“三”是虚数，仅言其多。）所以他的答颜渊问“仁”，与答其他弟子者（如樊迟，见《雍也》、《颜渊》、《子路》诸篇）不同，不涉及“仁”的内涵，而强调实践“仁”的方式——“礼”。这是孔子对一个“质”已有余而“文”或不足的弟子的特别教导。“君子”的本质是“仁”，

这一点孔子曾有明白的陈述：

> 君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。（《里仁》）

孔子又说：

> 君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！（《卫灵公》）

此处“义以为质，礼以行之”一语透露出“仁”与“礼”二者在君子的实践中决不能分开。《论语》中虽未明言“仁”与“义”是何种关系，但我们大致可以把“义”看作“仁”的发用。（即《孟子·尽心下》所谓“居仁由义”。）所以，比较全面地看，孔子理想中的“君子”是以内心的“仁”为根本而同时在外在的行为方面又完全合乎“礼”的人。“仁”固然必须通“礼”面表现出来，然而“礼”若不以“仁”为依据则也失去其所以为“礼”之意。故曰：

> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？（《八佾》）

又曰：

> 礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？（《阳货》）

由于“君子”的本质是“仁”，故“君子之道”事实上即是“仁

道”。孔子说：

> 君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。（《宪问》）

这是后世所谓“知、仁、勇三达德”（见《中庸》），亦即儒家“君子”理想的三要素。孔子说“我无能焉”，自然是谦词。子路认为这几句话正是“夫子自道”。这大概是可信的。但仁、智、勇虽分为三，其实都可以统一在“仁”这一最高概念之下。所以“君子”达到了最高境界便和“仁者”没有分别了。

> 宰我问曰：“仁者，虽告之曰：‘井有仁焉’，其从之也？”子曰：“何为其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。”（《雍也》）

宰我说的是“仁者”，而孔子答语则易为“君子”，可见在这一章中，“君子”与“仁者”完全是同义的。孔子又说：

> 君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。（《宪问》）

此章的“君子”与“小人”显指德，不指位，似乎“君子”也不必然都能达到“仁者”的地步。但是我相信此语的本意当依下引王弼所解：

> 假君子以甚小人之辞，君子无不仁也。（皇侃《论语集解义疏》引）

“君子”既是“仁者”，则欲为“君子”必自修养自己内在的仁德始。所以“克己”、“自省”成为入德的基础功夫。孔子说：

> 见贤思齐焉，见不贤而内自省也。（《里仁》）

他的弟子曾参也说：

> 吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？

说得再深一层便是上面已引过的“克己复礼为仁”、“为仁由己，而由人乎哉”那一段话了。孔子又把这种“自省”、“由己”的精神加以普遍化，而成为下面的公式：

> 君子求诸己，小人求诸人。（《卫灵公》）

“君子”在培养个人的道德品质这一点上完全是对自己负责，而不在求得他人的称誉，甚至了解。故《论语》开章明义便说：

> 人不知而不愠，不亦君子乎？

此外如“不患人之不已知”这句话更是孔子所反复强调的。（见《学而》、《宪问》、《卫灵公》）从反面说，“君子”尤当随时自察过失而严格地自责：

子曰：“已矣乎！吾未见能见其过，而自讼者也。”（《公冶长》）

“君子”在道德修养方面必须不断地“反求诸己”，层层向内转。但是由于“君子之道”即是“仁道”，其目的不在自我解脱，而在“推己及人”，拯救天下。所以“君子之道”同时又必须层层向外推，不能止于自了。后来《大学》中的八条目之所以必须往复言之，即在说明儒学有此“内转”和“外推”两重过程。这也是后世所说的“内圣外王”之道。简单地说，这是以自我为中心而展开的一往一复的循环圈。一部中国儒学史大体即是在此循环圈中活动，其中因为各家畸轻畸重之间的不同，对“内”“外”之间的关系的理解不同，所持的理论根据的不同以及各时代具体的社会背景的不同，儒学史上先后曾出现了种种不同的流派。但这一切的不同都没有跳出上述的循环圈。而这一循环圈远在孔子的时代便已开始了。上文已指出孔子“反求诸己”的内转一面。现在让我们再看看他“外推”的一面。

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸？”（《宪问》）

孔子以“修己以敬”来界定“君子”的涵义，显然是从内在本质着眼。这和“克己复礼”、“为仁由己”、“反求诸己”是一贯的。但是“好勇”过于孔子的子路却不以此为满足，因为他是一个行动型的人物，所最关心的是“君子”如何才能有益于社会。孔子针对他的

特殊关怀而推到“修己以安人”。此“人”字所指或尚是“君子”左右的家人亲友乡党之类。故子路仍不满足。最后孔子才推到“百姓”，这在当时乃是指全“天下”的人而言。若用《大学》的语言来表示，便是由修身推到齐家、治国，以至于平天下了。孔子此处对“君子”的层层外推和下面有关“君子”的一章形成有趣的对照：

司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”(《颜渊》)

此章在问答的形式上与上引“宪问”章一致，但内容却截然相反，孔子答案的方向是“内转”而不是“外推”，这与孔子的“因材施教”有关，因为司马牛是一个“多言而燥”的人。(见《史记》卷六十七《仲尼弟子列传》)一个“燥”的人常不免于忧惧。(参看《颜渊》篇“司马牛忧曰”章)故孔子对症下药，要他“内省不疚”，此即告之以为“仁”之方。(“仁者不忧”、“勇者不惧”。)孔子虽然在随机指点时或内转或外推，但他的理想中的“君子”则确然有一条明白的“外推”线索。他说：

夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。(《雍也》)

这是孔子关于“君子”理想的一种最简单扼要的规划，内外两面都照顾到了。事实上，这便是他的“一贯之道”：

子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问

曰：“何谓也?”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”(《里仁》)

朱子《集注》曰：

> 尽己之谓忠，推己之谓恕。

甚为精当。清儒刘宝楠更加以引申曰：

> 是故仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。己立己达，忠也，立人达人，恕也。二者相因，无偏用之势。(《论语正义》卷五)

刘氏以忠恕解“己立立人”“己达达人”是很顺理成章的。这是积极意义的“君子”。但是孔子又是最善于行“恕”道的，他并不强人所难，要求每一个“君子”都达到积极的标准。因此他又提出了一种消极意义的“君子”理想：

> 子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎?”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”(《卫灵公》)

“己欲立而立人，己欲达而达人”是“己所欲，施于人”，用意虽好，但未必人人都能做得到。“己所不欲，勿施于人”则是“君子”的最低标准，这应是人人都能做得到的。故孔子以为这是“一言而可以终身行之者”。如果连这一点也做不到，那当然便不能算是“君子”了。

“君子”是“道德之称”，儒学也一向被视为“君子”的“成德”

之学。这一看法自然是有坚强的根据的。但问题则在于“成德”的意义究竟何指。若专指个人的“见道”、“闻道”、“悟道”、“修道”等“内转”方面而言——虽然这确是儒学的始基所在——则不免往而不返，“君子”的循环圈亦将由此而中断。故“君子”必须往而能返，层层“外推”，建立起人伦道德的秩序，才算尽了“修己以安百姓”的本分。

然而“内转”和“外推”有一最大相异之点，即前者可由“君子”自作主宰，所谓“为仁由已”是也。其关键仅在个人能否“立志”，如孔子的“吾十有五而志于学”（《论语·为政》），以及“立志”之后又能否持之以“恒”，如孟子所谓“无恒产而有恒心者，唯士为能”。（《孟子·梁惠王上》）但后者——“外推”——却遇到了一个不是个人意志所能随便转移的外在世界。这是儒家自始以来所面临的最大难题。《论语·尧曰》的末章记孔子论“君子”之言曰：

> 不知命，无以为君子也；不知礼，无以立；不知言，无以知人也。

“命”、“礼”、“言”三者都外在于“君子”，但都是“君子”所必须了解的。其所以如此，正因为“君子”非具备此类客观知识即无从行其“道”。此处“礼”即经长期历史演变而来的人伦秩序；“知言”大概和《孟子》的“知言”相近，即所谓“诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷”。（《公孙丑上》）“命”字则不易确解，不过应与《论语》“五十而知天命”（《为政》）和“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也”。（《宪问》）在意义上可以互通。孔安国注“五十而知天命”曰：

知天命之终始也。

皇侃疏云：

终始即是分限所立也。（见《论语集解义疏》卷一）

邢昺疏“不知命，无以为君子”则曰：

天之赋命，穷达有时。当待时而动。若不知天命而妄动，则非君子也。（见十三经注疏本《论语注疏》卷二十）

合起来看，此“命”即指当时能否行“道”的客观条件。这大致相当于后来释氏所谓“道假众缘，复须时熟；非分强求，死而无证。”（慧皎《高僧传》卷一《摄摩耶舍传》）总之，“命”、“礼”、“言”三者皆构成“君子”的认知的对象。这是儒学因道德实践的要求而逼出来的客观知识问题。“博学于文”、“多闻而识”、“致知在格物”等等论端都由此衍生。限于篇幅，此处姑不旁及。朱子《集注》在《论语》这最后一章引尹氏（焞）曰：

知斯三者，则君子之事备矣。弟子记此以终篇，得无意乎？

《论语》的编纂次第是否出于孔门弟子的刻意安排，已不可知。但孔子论“君子”而终于此章则确有象征的意义。

三

继孔子而起的先秦儒家对“君子”的理想续有发挥者，当推孟子与荀子，但两家重点颇有不同。孟子正式讨论“君子”问题的有以下一段话：

> 孟子曰：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆，则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也，此物奚宜至哉？”（《孟子·离娄下》）

孟子以“仁”与“礼”为“君子”的特质显是上承孔子而来。但孟子毕生的努力主要在发展“仁”的内在根据，即性善论。因此他对于外在的“礼”似不像孔子那样重视。（孔子早年即以礼学专家著称；孟子则生在“礼坏乐崩”以后的战国时代。）孟子对于“礼”的兴趣也偏重于它在人的内心起源方面。他的仁、义、礼、智四端说即由此而起。所以孟子的理想“君子”也是内心最有修养的人。他说：

> 君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安，则资之深；资之深，则取之左右逢其源，故君子欲其自得之也。（《离娄下》）

这种“君子”即相当于他所谓“从其大体”的“大人”：

心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣。（《告子上》）

与孟子相较，荀子则显然偏向"礼"的一面，即注重外在道德规范对君子的陶铸作用。这当然和他所持的性恶论有关。他在"劝学"篇说：

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。

此段所言即是荀子的"君子之学"。"始乎为士，终乎为圣人"者，言其中间则全是"君子"的阶段。故下文有"君子之学也，入乎耳，著乎心，布乎四体，形乎动静"。云云。王先谦《荀子集解》在"终乎为圣人"之下注曰：

荀书以士、君子、圣人为三等，"修身"、"非相"、"儒效"、"哀公"篇可证。故云：始士终圣人。

这个观察是完全正确的。"圣人"自是可望而不可即的最高境界，故事实上荀子是教人如何成为"君子"。他说"学至乎礼而止矣。夫是

之谓道德之极”。其精神偏重外在“礼”的一面已透露无遗。但荀子的时代，一方面社会要求秩序的重建，另一方面各家都在提倡内心的修养。（除孟子、庄子之外，还有《管子》《白心》、《内业》等篇所代表的修养说。）他自然不能完全不受影响。所以他在注重礼的规范的同时，也特别在《修身》篇中强调“治气养心之术”。什么是“治气养心之术”呢？他说：

凡治气、养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好。夫是之谓治气、养心之术也。

可见他的“治气养心”仍归之于“礼”的训练。此外则是老师的指导和自己的专心一致。从孟子的观点看，这正是所谓“外铄”，而非“我固有之也”。（《告子上》）由于荀子主张“外铄”，他的“君子”便必须博学（“君子博学而参省乎己”，见《劝学》），必须有“虚壹而静”的认知“心”（见《解蔽》）。这便使荀子在儒门中特别发展了注重文献知识的“学统”。后世儒家追溯经学传授往往溯其源至荀子。汪中《荀卿子通论》说：

盖自七十子之徒既殁，汉诸儒未兴，中更战国暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。（《述学·补遗》）

汪中考证诸经传衍过程不尽可从；其结论也不免过当。但荀卿之所以成为传说中的传经大师则不是没有道理的。不过我们也必须指出，荀子的“君子”仍以追求“道德之极”为最后的目的。他主

张“君子”“始乎诵经，终乎读礼”是由于他特别注重外在规范的作用。儒家的君子在道德实践中不能不面对以人伦为中心的客观世界，并因此而产生一种特殊的知识要求。上文已指出，这一点早在孔子时代即已见端倪。荀子对儒家君子理想的贡献则偏重在这一方面。

孟、荀以后，儒家文献中论“君子”理想最精到者当推《中庸》。但《中庸》成书甚晚，大抵为秦以后之作，故其中兼有孟、荀的影响。兹仅择录其最具代表性的一则如下：

> 故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容。《诗》曰：“既明且哲，以保其身。”其此之谓与！(第二十七章)

此节所言都可以分别在孔、孟、荀三家思想中获得印证，故不妨看作原始儒家关于“君子理想”的一个最后的综合。

四

以上讨论儒家君子的理想，偏于静态的分析。现在我们不妨再从动态的观点对儒家“君子”的整体精神略作观察。胡适在“说儒”一文中曾表示过一种意见，他认为孔子的最大贡献是把殷遗民那种“柔顺取容”的“儒道”改造为“弘毅进取”的“新儒行”(见《胡适论学近著》)。胡氏的历史推论似不可信，此处不必旁涉。但他用“弘毅进取”来刻画孔子以下儒家理想“君子”的精神

却是有根据的。孔子说：

> “刚毅木讷近仁。”（《子路》）

又说：

> “吾未能见刚者。”或对曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚？”（《公冶长》）

孔子的“仁”是刚性的，但只有在“仁者”或“君子”净化了一己的种种不正当的私欲之后才能挺立起来。具备了这种刚毅的精神，“君子”便能在“仁”的实践方面永不息止地勇猛精进。所以孔子又特别推重“进取”的精神。

> 子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《子路》）

“中行”当然是“君子”最理想的境界，但是并不能期望人人都能达到。退而求其次，则是“狂”与“狷”，前者是积极地“进取”，而后者则是消极地“有所不为”。而在孔子的心目中，“进取”又是比“有所不为”更高的一种价值。关于这一点，孟子曾有明确的诠释。孟子说：

> 孔子不得中道而与之，必也狂獧（同“狷”）乎！狂者进取，獧者有所不为也。孔子岂不欲中道哉？不可必得，故思其

次也……狂者又不可得，欲得不屑不洁之士而与之，是獧也，是又其次也。（《孟子·尽心下》）

所以在“进”与“止”之间，孔子毫不迟疑地选择“进”，而不取“止”。

子曰：“譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。”（《子罕》）

他慨叹颜回早死，也说：

惜乎！吾见其进也，未见其止也。（《子罕》）

这种刚毅进取的精神已充分地体现在孔子一生的道德实践之中。

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：“女奚不曰，其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（《述而》）

这是孔子最确切的自道，正可以和他“吾十有五而志于学”（“为政”）的自述合参。当时一般人虽未必了解孔子一生努力不懈的意义，但终不能对他这一精神完全视而不见：

子路宿于石门。晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”（《宪问》）

“知其不可而为之”是旁观者的话，但比出自孔子之口还更有力量。借用孔子自己的话说，“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”。（《史记·太史公自序》）孔子的弟子和后世儒者都谨守此一精神而各有不同的发挥。曾子说：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？（《泰伯》）

孟子说：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。（《滕文公下》）

朱子《集注》曰：“广居，仁也。正位，礼也。大道，义也。与民由之，推其所得于人也；独行其道，守其所得于己也。”这是确解。而“富贵”以下三句也恰可为孔子“无欲则刚”的说法作注脚。荀子也说：

君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。（《天论》）

这也是儒家“刚毅进取”的精神的一种具体表现。《易经》乾卦的“象”辞曾有下面这句形容“君子”的话：

天行健，君子以自强不息。

这是后世儒家以"人道"上配"天道"后的说法，这就为"君子"的"刚毅进取"增添了一重"天道"的保证，但在精神上仍是孔子"吾见其进，未见其止"的继续。（最近马王堆帛书《周易》上，"健"是"乾"的同音假借字。因此有人以为"天行"是卦象，"健"是卦名。此处断句当作"天行。健。君子以自强不息。"见韩中民《帛书〈周易〉释疑一例——"天行健"究竟如何解释》，《文物天地》1984年第5期，34－35页。但即使帛书可从，也不影响全句的涵义。）

在西方思想史上，自柏拉图、亚里士多德以来即有"静观的人生"（vita contemplativa）和"行动的人生"（vita activa）之分，而前者高于后者。这一分别在中古时代因基督教的兴起而加深，其涵义也颇有变化。大体上说，两者的关系在近代发生了颠倒，"行动的人生"逐渐凌驾于"静观的人生"之上。但极其所至，动而不能静，行而不能思，又发生了新的流弊。这便激起现代某些西方思想家的新忧虑：怎样才能使人"思其所行"（"to think what we are doing"）不至于长期陷于《中庸》所谓"人莫不饮食，鲜能知味"的困境。（可参看 Hannah Arendt, *The Human Condition* 一书。）儒家自始即未走上此一动静两分的途径。它以自我为中心而展开的循环圈具有即静即动、即思即行的性格。西方的静观冥想（contemplation）乃以绝对的真理（truth）为对象。这在古希腊即是"存有"（Being），在中古则是上帝（God）。人必须完全静止，即断绝一切身体和灵魂的活动（包括言语与思维），然后真理方能显现。这种观点是从西方的两个世界——"此世"与"彼世"——截然分离而衍生出来的。中国的"此世"与"彼世"大体上是不即不离的关系，故此一思路不是主流。道家偶然一见，释氏颇有近似之论。儒家则除王阳

明末流悬空想像“本体”一段略与之相近外（内容与意义仍不同），取径截然有异。《中庸》“道不远人”一段，朱子《集注》云：

> 道者率性而已，固众人之所能知能行者也，故常不远于人。若为道者，厌其卑近以为不足为，而反务为高远难行之事，则非所以为道矣。（第十三章）

王阳明“别诸生”诗形容“良知”也说：

> 不离日用常行内，直造先天未画前。（四部备要本《阳明全书》卷二十）

这都足以表示儒家的两个世界之间的关系。由于儒家的“道不远人”，故理想中的“君子”即静即动、即思即行；其刚毅进取、自强不息的精神便导源于此。西方“静观的人生”和“行动的人生”在历史上显有相互取代的趋向。在很长一段期间，西方人认为“行动人生”是近代的性格，自文艺复兴以来便逐渐取代了传统的“静观的人生”，但最近几十年来，西方人又开始为“行动的人生”所带来的“不思不想”而担忧。这也许是因为西方已进入“现代以后”（post-modern）的阶段了。从西方的观点看，儒家“君子”的刚毅进取的精神既非纯“传统的”，也非纯“现代的”，而是介乎两者之间，且兼而有之。这种精神在今天是不是能给我们一点新的启示呢？这是一个值得深思的问题。

曾国藩与“士大夫之学”

一、历史背景

——道光时代（1821—1850年）的学术界

曾国藩生于嘉庆十六年（1811），他的成学则在道光时代。我们必须对19世纪上半叶的中国学术状况有一个概括的认识，然后才能了解曾国藩的学术渊源之所自。近人王国维说：

> 我朝三百年间学术三变：国初一变也；乾、嘉一变也；道、咸以降一变也。……国初之学大，乾、嘉之学精，道、咸以降之学新……道、咸以降之学乃二派之合而稍偏至者……学者尚承乾、嘉之风，然其时政治、风俗已渐变于昔，国势亦稍稍不振。士大夫有忧之而不知所出，乃或托于先秦、两汉之学以图变革一切，然颇不循国初及乾、嘉诸老为学之成法……如龚璱人、魏默深之俦，其学在道、咸后虽不逮国初、乾嘉二派之盛，然为此二派之所不能摄，其逸而出此者，亦时势使之然

也。（《沈乙庵先生七十寿序》，《观堂集林》卷二十三，《海宁王静安先生遗书》本）

王国维论道光、咸丰以降的学术新路向，因限于寿序的文体，仅举龚自珍、魏源的今文经学为代表。但他在嘉庆与道光之间截然划一学术史上的分界，则是十分确切的。

所谓道光学术之“新”，本相对于乾嘉而言。乾嘉的经学考证以“汉学”为标榜，当时几乎有“定于一尊”的趋势。袁枚(1716—1798）说：“近今之士，竞争汉儒之学，排击宋儒，几乎南北皆是矣。豪健者尤争先焉。”（《随园诗话》卷二）这是亲见汉学盛世的人的证词。下及嘉庆时期，情况依然未变。满清宗室昭梿（1780—1833）在嘉庆二十年（1815）左右写的《啸亭杂录》中记载：

> 自于（敏中）、和（珅）当权后，朝士习为奔竞，弃置正道，黠者诟詈正人，以文己过，迂者株守考订，訾议宋儒，遂将濂、洛、关、闽之书，束之高阁，无读之者。余尝购求薛文清(瑄)《读书记》(按：记当作录）及胡居仁《居业录》诸书于书坊中，贾者云：近二十余年，坊中久不贮此种书，恐其无人市易，徒伤货本耳！伤哉是言，主文衡者可不省欤？（卷十书贾语条）

嘉庆时北京书店竟买不到理学的书。如果不是看到这条笔记我们是很难想像的。

汉学考证的独霸之局，进入道光时期，便开始瓦解了。这有两方面的原因：在消极方面，乾隆时代的最后几位大师都在嘉庆年间死去了，如钱大昕死在嘉庆九年（1804）、程瑶田死在十九年（1814）、段玉裁死在二十年（1815）。道光初年，虽然王念孙、引之父子尚

存，阮元（1764—1849）更是经学考证的有力护法，但汉学盛极而衰，它的霸权毕竟不能维持了。最有象征意义的一件事莫过于方东树在道光六年（1826）写成《汉学商兑》一书（刊于道光十一年，1831）。方氏是姚鼐的四大弟子之一，道光初年他正在广州阮元的幕府中。《汉学商兑》完稿后，他即献之阮元求教。这是一部最有系统的反汉学的著作，作者深入汉学堂奥，入室操戈，所以刊行后引起重大的反响。清末李慈铭颇为汉学辩护，但他也不能不承认方氏“颇究心经注，以淹洽称，而好与汉学为难。《汉学商兑》一书，多所弹驳，言伪而辩，一时汉学之焰，几为之熄”（见《越缦堂日记补》，同治二年正月十七日条）。“汉学之焰，几为之熄”自然是一句夸大之词，但《汉学商兑》确是正式向汉学霸权挑战的一个信号，这就表示道光以后中国学术界进入一个新的阶段了。

在积极的一方面，新的时势对于学术也提出了新的要求，而这些要求则不是经学考证所能满足的。乾隆一朝是清代所谓“太平盛世”。尽管乾隆晚期各种社会和政治的危机已开始出现（如“回乱”、“川楚教匪”之类），但表面上还能维持着一种“太平”的假象。汉学考证与四库全书的编纂在乾隆中叶不但足以点缀太平，而且也为整理学术传统提供了机会和条件。当时许多第一流的人才都愿意献身于此，也是因为他们在其中获得了求知的乐趣、发挥了创造的精神。

但道光以后，内忧外患同时并发，深刻的危机感使许多读书人都不复能从容治学，走经典考证的老路了。这时的知识界可以说是普遍地要求改变现状。而且这种要求早在嘉庆一朝便已见诸文字。例如关于士大夫的风俗颓坏，洪亮吉（1746—1809）、管同（1780—1831）、沈垚（1798—1840）诸人先后都有很严厉的指责。又如对于

新人才的期待，龚自珍"我劝天公重抖擞，不拘一格降人才"的诗句更是万口传诵。曾国藩的《原才》之所以成为名篇正是因为他用简练有力的古文把"转移习俗以陶铸一世之人才"的意思发挥得最为淋漓尽致。如果我们不认清历史背景，便不可能真正掌握曾氏的思想渊源。

道光以下的学术精神从古典研究转为经世致用，大体上说，有两个比较显著的趋向：第一是理学的重新抬头，第二是经世之学的兴起。这两个趋向都与曾国藩的学术成就有密切的关系。就第一层言，方东树向"汉学"挑战同时即是为"宋学"作平反，并由此而展开了一场长期的汉宋之争（也可称之为考证与义理之争）。但是在考证的成绩大显之后，提倡宋学的人也不能完全否定汉学的功用。所以争议的焦点最后集中在如何融会汉宋。陈澧（1810—1882）晚年的《东塾读书记》是这一大问题的一个总结。曾国藩在这一方面也有重要的贡献。他曾旗帜鲜明地宣称：

> 国藩一宗宋儒，不废汉学。（《复颍州府夏教授书》）

在那个时代，这种斩截的态度对于理学是发生了起信的作用的。关于这一点，下面将有进一步的讨论。

就第二层说，经世之学的内容相当复杂，举凡道、咸以下的新兴学术如礼制、史学、掌故、时务（如漕运、盐法、河工、兵饷等）、边疆与域外史地等无不与"经世"有关。即使是今文经学，名为解经，其实也是要为变法、改制提供经典的根据，其基本精神即是所谓"通经致用"。我们不妨说，道光以下的理学与经世学是一事之两面，统一在实践这个观念之下；所不同者，理学注重个人的道德实

践，经世则强调整体的社会、政治实践。因此在精神上，两者与乾嘉经学之为学院式的研究，恰恰相反。

道光六年（1826）魏源为贺长龄辑成《皇朝经世文编》，这是晚清经世思想出现的标志（晚明社会危机深重，陈子龙等于崇祯十一年编辑《皇明经世文编》五百卷。此书即贺、魏所取法）。《经世文编》收录顾炎武《日知录》中有关经世实务的文字甚多，这也反映了道光时学者的一种共识。李兆洛（1769—1841）在道光初特别指出《日知录》论时务八卷为全书精华所在（见蒋彤《李申耆先生年谱》，道光癸巳十三年五月条）。同时黄汝成（1799—1837）撰《日知录集释》，也说顾氏“负经世之志，著资治之书”（见《叙》）。总之，道光以后学者推重顾炎武主要在他的“经世”之学，与乾、嘉时奉他为经学考证的开山大师大不相同。

曾国藩在北京翰林院进修时期便受到经世学风的感染。根据他的《日记》，道光二十一年七月初九收到家中寄来一部《皇朝经世文编》，二十日他便开始阅读。这部书大概他随时携在身边，因为同治四年正月二十二日，他在《日记》中也记载：“阅《经世文编》十余首。”道光二十一年七月十四日，唐鉴要他治义理之学，但他仍念念不忘地问道：“经济宜如何审端致力？”咸丰九年他写成著名的《圣哲画像记》，其中清代学者即首举顾炎武。他说：

> 我朝学者以顾亭林为宗，《国史儒林传》褒然冠首。言及礼俗教化，则毅然有守先待后，舍我其谁之志，何其壮也！

可知他所景仰的不是乾嘉时代共奉为考证始祖的顾炎武，而是道光以下群推为经世儒宗的顾炎武。

二、曾国藩的成学过程

曾国藩的出身并不是所谓“诗礼世家”，他只是湖南湘乡一个半耕半读之家的子弟。他的父亲在43岁才考上县学的生员（秀才）。这样的身世对于他后来的学术发展有决定性的影响。他的环境使他在中年以前接触不到当时学术的主流，因此他注定了不能走专业研究的道路。首先我要指出，湖南在乾嘉时代在学术文化上还居于落后的地位。长沙杨树达在1934年的日记中写道：

> 读唐仲冕《陶山文录》。陶山之学不主一家，然吾湘乾嘉间前辈能了解汉学者仅陶山及余存吾（廷灿）两人耳。（《积微翁回忆录》，1934年10月27日条）

可见湖南当时和乾嘉经史考证之学是相当隔绝的。湖南在学术思想上急起直追则是道光以后的事（参看林增平《近代湖湘文化试探》，见《历史研究》，1988年第4期）。曾国藩早年所受的教育是不完整的，中年虽已中进士、入翰林院，但他的学术造诣还相当浅陋。他晚年回忆生平，有四次大耻辱，其中两次都与学问有关。据他说：

> 第一次壬辰年（道光十二年）发俏生，学台悬牌，责其文理之浅。第二庚戌年（道光三十年）上日讲疏内，画一图甚陋，九卿中无人不冷笑而薄之。（同治六年三月十二日《致沅弟》）

据《年谱》（黎庶昌编），第一次是考生员，仅得备取，以“佾生”注册，这时他已22岁了。第二次是新皇帝（咸丰）嗣位，他上疏请恢复“逐日进讲”的制度。这是他40岁时的事。这两次在作文和论学上所受的奇耻大辱显然给他以极深刻的刺激，所以至老不忘。

曾国藩开始认识到科举时文之外还有一个学问的世界是在他中进士、入翰林以后。他早年读四书、五经也只是为了考试，谈不上治学两字。道光十九年他参观了一位朋友的藏书，在《日记》上写道："是日阅余所未见书有《坚瓠集》、《归震川古文》、钟伯严选《汉魏丛书》及诸种杂书。"（道光十九年三月二十二日条）以一位翰林院庶吉士而言，他的见闻未免稍嫌寡陋了。道光二十年散馆授翰林院检讨以后，他立意要认真读书。在受命后一个多月，他的《日记》中有一段很长的自誓之词。其警句曰：

> 余今年已三十，资禀顽钝，精神亏损，此后岂复能有所成？但求勤俭有恒，无纵逸欲，以表先人元气。用知勉行，期有寸得，以无失词臣体面。

又云：

> 诚能日日用功有常，则可以保身体，可以自立……可以无愧词臣，尚能以文章报国。谨记于此。（均见《日记》道光二十年六月初七日条）

这里他一则曰："无失词臣体面"，再则曰："无愧词臣"，可见他深感自己的学识和他的职位（翰林院检讨）不相称。这显然是他发愤

上进的动力之一。因此他在自暂以后半年内所读的书大体上是《纲鉴易知录》、古文、乐府诗、近代文集之类。

但他毕竟是一个有深度的人，既有自知之明，又肯虚心受师友之教，所以很快便在学问的境界上有了一次跳跃。这一发展直接起于理学的刺激。以往论及曾氏与理学的关系，学者首先必提到他的同乡前辈唐鉴（镜海，1778—1861，即唐仲冕之子），次则倭仁（卒于1871年）。这自然是事实。但是我们细读他的《日记》，便会发现最先接引他进入理学世界的不是唐鉴，也不是倭仁，而是邵懿辰（字位西，又字蕙西，1810—1861）。邵氏论学以朱子为归，但博览多通，经学造诣也很高。他不喜欢汉学，然而又不愿为门户之争（见曾国藩《仁和邵君墓志铭》，并可参考张舜徽《清人文集别录》卷十八“半岩庐遗文”条）。《日记》道光二十年十一月十六日载：

> 邵蕙西来，谈及国朝二魏（按：魏裔介，1616—1686；魏象枢，1617—1687）、李文贞（光地）、熊孝感（赐履）、张文端（英）诸人。申初始去。

这都是清初所谓“理学名臣”。同月二十一日又记：

> 饭后走……邵蕙西处，谈及理学，邵言刘蕺山先生书，多看恐不免有流弊，不如看薛文清公（瑄）、陆清献公（陇其）、张文端公诸集，最为醇正。自惭未见诸集，为无本也。

这两条日记最可证明最早指引曾国藩治理学的是邵懿辰。因此一个多月后，曾氏果然开始“阅薛文清《读书录》”了。（《日记》道光

二十一年正月初七日条。薛瑄《读书录》是当时公认的理学入门书之一。见前引《啸亭杂录》）邵氏不但指导他读理学书，而且帮他作修身工夫。《日记》道光二十三年正月十二日载：

> 蕙西面责予数事：一曰慢，谓交友不能久而敬也；二曰自是，谓看诗文多执己见也；三曰伪，谓对人能作几副面孔也。直哉，吾友！吾日蹈大恶而不知矣！

邵氏的"直"和曾氏的服善，同时跃然纸上。

曾国藩和唐鉴交往也始于同一时期，但正式问学则在道光二十一年七月。《日记》本年七月十四日条云：

> 又至唐镜海先生处，问检身之要、读书之法。先生言当以《朱子全集》为宗。时余新买此书，问及，因道此书最宜熟读，即以为课程，身体力行，不宜视为浏览之书。又言治经宜专一经，一经果能通，则诸经可旁及，若遽求兼精，则万不能通一经。先生自言平生最喜读《易》。又言为学只有三门：曰义理，曰考核，曰文章。考核之学，多求粗而遗精，管窥而蠡测。文章之学，非精于义理者不能至，经济之学，即在义理内……经济不外看史，古人已然之迹，法戒昭然；历代典章，不外乎此。又言近时河南倭艮峰（仁）前辈用功最笃实，每日自朝至寝，一言一动，坐作饮食，皆有札记……又言诗、文、词、曲，皆可不必用功，诚能用力于义理之学，彼小技亦非所难。又言第一要戒欺，万不可掩着云云。听之，昭然若发蒙也。

这番谈论对曾国藩以后的学术生命实有再造之功；他的治学规模就此奠定了。但若非上一年邵懿辰已引他入理学之门，他和唐鉴第一次深谈恐怕也不容易如此相契（《日记》中记他买《朱子全集》在七月十一日，尚在向唐鉴问学前三天，这是邵氏的影响）。

曾国藩在《送唐先生南归序》中说：

> 今之世，自乡试、礼部试举主而外，无复所谓师者。间有一二高才之士，钩稽故训，动称汉京，闻老成倡为义理之学者，则骂讥唾侮……吾乡善化唐先生，三十而志洛、闽之学，特立独行，诟讥而不悔。岁庚子（按：道光二十年），以方伯内召，为太常卿。吾党之士三数人者，日就而考德问业。虽以国藩之不才，亦且为义理所薰蒸，而确然知大闲之不可逾。未知于古之求益者何如，然以视夫世之貌敬举主，与厌薄老成，而沾沾一得自矜者，吾知免夫！

曾氏此处说他得益于理学，句句都是实情。他指出当时有两种风气：一是功名中人，除科举以外不知世间别有所谓学问；一是汉学之士，治名物训诂稍有所得便看不起讲“义理”的老辈。曾氏的读书过程中本接触不到汉学，当然不会犯第二种毛病。但他早年所受的是“功名”教育，庶吉士散馆后也只念念不忘做一个合格的“词臣”，他很有可能停留在“举主而外，无复所谓师”的境界。所以他遇到邵懿辰、唐鉴之类的师友，“为义理所薰蒸”，确是一大转机。我们细读他的《日记》和《家书》便可发现道光二十一年至二十三年之间，他在精神上有过一次大转化。以宗教经验为喻，即是由苦修到皈依的过程。关于这一过程的资料十分丰富，此处不能详引。姑

摘录道光二十二年九月十八日《致四位老弟书》中的一段如下：

> 吴竹如近日往来极密，来则作竟日之谈，所言皆身心国家大道理。渠言有窦兰泉者（垿，云南人），见道极精当平实。窦亦深知予者，彼此现尚未拜往。竹如必要予搬进城住，盖城内镜海先生可以师事，倭艮峰先生，窦兰泉可以友事。师友夹持，虽懦夫亦有立志。子思、朱子言为学譬如熬肉，先须用猛火煮，然后用慢火温。予生平工夫全未用猛火煮过，虽略有见识，乃是从悟境得来。偶用功，亦不过优游玩索已耳。如未沸之汤，遽用慢火温之，将愈煮愈不熟矣。是以急思搬进城内，屏除一切，从事于克己之学。镜海、艮峰两先生亦劝我急搬。而城外朋友，予亦有思常见者数人，如邵蕙西、吴子序、何子贞、陈岱云是也。

这段话中有几点值得特别注意。第一，它进一步说明了《送唐先生南归序》中所说在唐氏门下为“义理所薰蒸”的实况：现代人普遍怀疑理学的功用，而且往往以“伪道学”视之。诚然，伪道学古已多有，但不能因此否认传统儒生中曾有人真正信仰过理学。从曾氏道光二十二年和二十三年的《日记》来看，我们没有理由说他对理学的信仰是假的。也有人因为唐鉴的理学思想十分陈旧，毫无新的发明，所以连带着也看不起曾国藩的理学。其实这完全是不切题的话。唐、曾诸人只是奉程、朱的理学为修身的准则，他们并无意在心、性、理、气上另立新说（曾氏有两篇理学文字，都是老生常谈）。这正如宗教信徒不必人人都发展一套新的神学一样。

第二，信中“师友夹持”一语甚为吃紧。我们必须了解：这是

在唐鉴领导下的一个理学静修的团体，他们彼此监督、互相切磋，因此而收到共同进德之效。儒家不是有组织的宗教，没有教会和专业牧师，它的精神修炼和道德实践一向是通过“师友夹持”的方式进行的，宋、明以来尤其如此。清代自黄宗羲等人的证人讲会以后，文社、诗社所在多有，但理学讲会早成陈迹。唐鉴、倭仁、曾国藩诸人的理学团体是一特殊的例外，其成就不是偶然的（此团体中邵懿辰和何桂珍都以殉节著称）。

第三，信中引朱子为学“须用猛火煮”之说恰可用来形容他在这三年中的精神状态。（按：《朱子语类》卷八《总论为学之方》云：“今语学问，正如煮物相似，须爇猛火先煮，方用慢火煮。若一向只用微火，何由得熟？”）无论是读书或修身，他此时都用的是“猛火”，表现出一种勇猛精进的气概。经过这一番“猛火煮”之后，他终于养成了恒心，从此便走上循序渐进之途了。试读他道光二十四年十一月二十一日给诸弟的信：

> 学问之道无穷，而总以有恒为主。兄往年极无恒，近年略好，而犹未纯熟。自七月一日起，至今则无一日间断。每日临帖百字，钞书百字，看书少亦须满二十页，多则不论。自七月起，至今已看过《王荆公文集》百卷，《归震川文集》四十卷，《诗经大全》二十卷，《后汉书》百卷，皆朱笔加圈批。虽极忙，亦须了本日功课，不以昨日耽搁而今日补做，不以明日有事而今日预做。

这正是依照他自订“课程”来锤炼自己的精神，也就是理学实践所发生的效果（参看《日记》道光二十二年十二月初七日条所列“课程”

十二条。信中自述即是实践“敬”、“读书不二”、“读史”、“作字”四项)。这种恒心与毅力一直坚持到他死前一日。他是在同治十一年(1872)死在两江总督任上的,《年谱》是年正月二十三日载:

自上年定以每日读《资治通鉴》,随笔录其大事,以备遗忘。是日已至二百二十卷,因病辍笔,犹取《宋元学案》、《理学宗传》等书,披览大意,自谓身心一日不能闲也。

我查他的《日记》,此一记载全是实录。二月初一、初二他还在“阅《二程遗书》”,初三则早晚两次“阅《理学宗传》”,他死在初四晚上,《日记》止于二月初三。

所以,就曾国藩的成学过程言,道光二十一年至二十三年他接受理学的洗礼是最重要的关键,他的学问基址便是在这一时期奠定的。

三、曾国藩的“读书之道”

曾国藩《日记》咸丰九年五月十二日:

读书之道,杜元凯称,若江海之浸、膏泽之润;若见闻太寡,蕴蓄太浅,譬犹一勺之水,断无转相灌注、润泽丰美之象,故君子不可以小道自域也。

这是他一生所悬的读书理想,其义亦发自朱子。(《语类》卷十《读书法下》云:“读书要自家道理浃洽透彻。杜元凯云:‘优而柔之,使

自求之；厌而饫之，使自趋之。若江海之浸，膏泽之润，涣然冰释，怡然理顺，然后为得也。'”）同年四月二十一日，他有一封《谕纪泽》的长函，“示以读书之法，宜求博观约取”。（见同日的《日记》）所以他的理想也可以用“博观约取”四字来概括。这四个字本是老生常谈，但由曾国藩口中说出则特具一种亲切而严肃的意味，因为他一生都在努力实践这个理想。更重要的，他的重点是放在“约取”上面，其目的是要造成一种“诗书宽大之气”（黄宗羲语）的士大夫人格。现代社会学中虽有“价值内化”这个名词勉强可与“约取”相比附，但在精神境界上相去甚远。曾国藩晚年有一段自我省察的话可以进一步澄清有关“读书之道”的涵义：

> 念余生平虽颇好看书，总不免好名好胜之见参预其间。是以无《孟子》深造自得一章之味，无杜元凯优柔厌饫一段之趣，故到老而无一书可恃，无一事有成。今虽暮齿衰迈，当从敬静纯淡四字上痛下功夫，纵不能如孟子、元凯之所云，但养得胸中一种恬静书味，亦稍是自足矣。（《日记》同治八年六月二十八日条）

这里他用《孟子·离娄下》“君子深造之以道，欲其自得之”来补充杜预《春秋左传·序》中的话，更可见他认为读书的最高境界是从传统文化中汲取精神养料，以转化个人的人格。用《论语》的话说，这便是所谓“为己”之学。他曾将清代学者分为“为人”和“为己”的两型，而以后者为更可贵。他说：

> 默念本朝博学之家，信多闳儒硕士，而其中为人者多，为

> 已者少。如顾（炎武）、阎（若璩）并称，顾则为己，阎则不免人之见者存。江（永）、戴（震）并称，江则为己，戴则不免人之见者存。段（玉裁）、王（念孙、引之父子）并称，王则为己，段则不免人之见者存。方（苞）、刘（大櫆）、姚（鼐）并称，方、姚为己，刘则不免人之见者存……学者用力，固宜于幽独之中，先将为己为人之界分别明白，然后审端致功。种桃得桃，种杏得杏，未有根本不正而枝叶发生、能自畅茂者也。（《日记》咸丰八年十一月初九日条）

他划分清儒的“人”、“己”之界是否一一恰如其分，自可争论，但“为己”是他的中心价值，而且和“自得”、“约取”义旨一贯，这似乎是可以断言的。这当然只是一个“虽不能至，心向往之”的理想境界，恐怕没有人能彻底实践它。曾国藩便自承失败，他也未能全免于“好名好胜之心”的干扰。一涉“好名好胜”，读书便是“为人”了。但由于曾国藩时时悬此理想以自勉，他对于“读书之道”确有亲切的体会和通达的见解。从清末到民初，他的《家书》、《家训》流行甚广，他的读书观因此影响了好几代的青年读者。

这里我要特别指出一点，曾国藩的读书观是发展的，并未停止在最初的成学阶段。上面我们已讨论过道光二十一年至二十三年这一时期在他的学术生命史上的重大意义。他的学问大体虽已在此时定型，但通过实践，他在已成的规模之内仍随时有所调整，而且有些调整是相当基本性的。

曾国藩是一个有创造力和判断力的人。他一方面虚心受师友之教，另一方面却不轻易屈己从人，放弃自已的独立见解。前引道光二十一年七月十四日唐鉴的一番话对他诚有“昭然若发蒙”之功，但

他并不墨守唐氏之说，他接受了唐氏的程、朱之学，承认义理是学问的主宰。但“义理”在他那里主要落实在两个方面：一是修身律己，即以“主敬”、“格物”、“诚意”等德目来检查自己日常行为中的动机。一是指读书时要集中力量抓住书中（无论是经、史、子、集）的大道理，并且以书中道理和自己的切身经验互相印证。基本上这是从朱子“读书法”中提炼出来的。总之，他重视的是实践，而不是理论。与唐鉴不同，他并未以理学家自居，更未以承继道统自任。对于唐氏所划分的“传道”、“翼道”、“守道”等名目，他则置于不议不论之列。更值得注意的是，他在《书学案小识后》之结尾处还特别强调“无以闻道自标”。这绝不是一句普通的谦词。《日记》咸丰九年二月初八日载：

> 夜与子序（按：吴嘉宾）畅叙，言读书之道，朝闻道而夕死，殊不易易。闻道者必真知而笃信之。吾辈自己先不能自信，心中已无把握，焉能闻道？（按：1987年岳麓书社出版《曾国藩全集·日记一》页355，此节标点误将“易易”分属上下两句，已改正）

他肯这样说老实话，这就证明他无意盗“理学家”之名以欺世。咸丰十年十二月十二日，他指出一个“勤”字、一个“谦”字，并在《日记》中说：“吾将守此二字以终身。倘所谓‘朝闻道，夕死可矣’者乎！”但这是人人都能“闻”之“道”，不是一般理学家所说的那个“道体”了。

曾国藩的读书观点前后变化得最大的是在考据之学方面，道光二十三年正月十七日他在《致诸位老弟》的信中说：

> 盖自两汉以至于今，识字之儒约有三途：曰义理之学，曰考据之学，曰词章之学。各执一途，互相诋毁。兄之私意，以为义理之学最大。义理明则躬行有要而经济有本。词章之学，亦所以发挥义理者也。考据之学，吾无取焉矣。

此时他正在唐鉴的思想的笼罩之下，所以这里所反映的也完全是唐氏关于义理、词章、考据的评价。依照这个看法，曾国藩应该终身不会涉考据学的樊篱。然而不然，《年谱》道光二十六年载：

> 夏秋之交，公病肺热，僦居城南报国寺，闭门静坐，携金坛段氏所注《说文解字》一书，以供披览。汉阳刘公传莹，精考据之学，好为深沉之思，与公尤莫逆，每从于寺舍，兀坐相对竟日。刘公谓近代儒者崇尚考据，敝精神费目力而无当于身心，恒以详说反约之旨交相勖勉。

据此，则至迟在道光二十六年曾氏已开始读考据的著作，这大概是受了刘传莹的影响。虽然他们都视考据为第二义的学问，但他们显然也同样承认，生在乾嘉以后读经书的人必须通过考据的关口。此后他在《日记》中不断留下读清代考据家著作的记录。举其要者如顾炎武《日知录》（咸丰八年十一月二十二日）、王引之《经义述闻》、《经传释词》（同年十二月十六、十七日）、王念孙《读书杂志》（咸丰九年正月十六日）、《戴东原集》（同年正月二十四、二十五日）、赵翼《陔余丛考》（同年三月二十八日）、阎若璩《古文尚书疏证》（同治元年五月二十日）、段玉裁《六书音韵表》（同治四年正月二十六日）、戴震《绪言》、钱大昕《声类》（同年同月二十八日）、《王念孙文集》

(同年二月初四)、《钱大昕文集》、《十驾斋养新录》(同年五月初一)、江藩《汉学师承记》(同年同月二十九日)。他对高邮王氏父子的训诂尤为倾服，故《圣哲画像记》三十二人中以王氏为殿（参看《日记》咸丰十一年二月初十条论王氏父子经训之精核条)。但最能代表他后期对于考据学的看法的则是咸丰九年四月二十一日《谕纪泽》一信，此信结语说：

> 学问之途，自汉至唐，风气略同；自宋至明，风气略同；国朝又自成一种风气。其尤著者，不过顾（炎武)、阎百诗、戴东原、江慎修、钱辛楣、秦味经、段懋堂、王怀祖数人，而风会所扇，群彦云兴。尔有志读书，不必别标汉学之名目，而不可不一窥数君子之门径。

这才是他学问成熟以后的见解，与早年“考据之学，吾无取焉”的态度，相去何止万里。他不但在中年以后勤读清代考据家著作，而且论学方式也转为注重“证据”。姑举两例以说明之。咸丰八年十一月初四日他读友人吴嘉宾的《诗经说》，评曰：

> 夜，阅子序《诗经说》，学有根柢，其用意往往得古人深处，特证据太少，恐不足以大鸣于世耳。

这一评论的观点基本上取自考据之学，若在道光二十三年前后，他决不会如此说。第二例是他晚年《题俞荫甫〈群经平议〉、〈诸子平议〉后》一首五古诗。在“旁证通百泉，清辞皎初雪”句下，他自注曰：

王氏（按：念孙、引之父子）立训，必有确据。每讥昔人望文生训，或一字而引数十证。其反复证明乃通者，必曲畅其说，使人易晓。

此时他已完全了解"立训必有确据"及"一字而引数十证"这种考据式的重要性了。他不但评论时人的著作时遵用考据的标准，而且晚年研究礼经也以考据自律。同治五年九月的两条《日记》可以为证：

阅《仪礼·士丧礼》，以张稷若（尔歧，1612—1677）句读、张皋文（惠言，1761—1802）图为主，而参看徐继庵（乾学，1631—1694）、江慎修（永）、秦味经（蕙田）诸书。（二十一日）

阅《读礼通考》《疾病》、《正终》二卷及《始死》、《开元》、《政和》、《二礼》、《书仪》、《家礼》等，考证异同。（二十九日）

他自己甚至也在进行某种程度的考据工作了。

以上追溯曾国藩对考据之学的态度先后变化，并不是要证明他中岁以后已转为考据学家，而是要借此说明他的"读书之道"与年俱进，一直在扩大发展之中。而他之所以能够发展，则又由于他具有一种开放的求知精神。这一精神尤其表现在"转益多师"上面，即从四面八方吸收师友的长处。上面已指出，他的"义理之学"得力于邵懿辰、唐鉴、倭仁，"考据之学"则启发于刘传莹。他的"词章之学"，最初则颇受何绍基（子贞）的激励。他曾在家书中说何氏"各体诗好……远出时手之上，（而）能卓然成家。近日京城诗家颇少，故余亦欲多作几首"。（见道光二十二年十一月十七日《致诸贤

弟》书）他的古文私淑姚鼐桐城派，但也渊源于朋友间互相切磋。从《欧阳生文集序》与早年《日记》参伍以求，吴嘉宾（子序）、孙鼎臣（芝房）两人的影响似乎最大。但更可贵的是他在“博观”中不忘“约取”，终于完成了自己特有的“读书之道”。

四、结　语

曾国藩在《日记》和《家书》中谈学问和读书，都是根据自己的切身体验而来的。《日记》的作用主要在自警，《家书》的对象自然是他家中的子弟。所以此中并无门面语；他所说的或者是已实践的，或者是仍在实践之中但尚未能甚至永远无法完全做到的。就这一方面说，他的《日记》给人最深刻的印象是他从不间断的实践。他大致有一个指导性的读书原则，即生书必须快读以求广博，旧书必须熟读以求约取。因此在《日记》中我们看到种种不同名称的读书方式，如“温”是温习已读的旧书，“圈”是精读而加以圈点，“读”是认真的研读，“阅”或“看”则多半是浏览生书或非经典性的文字。所以“看”可以包括小说，如《绿野仙踪》、《儒林外史》、《水浒传》、《红楼梦》等。对于他最欣赏的诗赋之类，他有时还“朗吟”或“诵”。一般地说，他在较为闲暇的时候，每天“温”故“阅”新，交互进行。但在忙乱的日子里，如打仗或途中，则以“温”旧书为常。总之，他差不多真正作到了“手不释卷”的地步，如同治五年四月十九日他在“剿捻”途中记道：

前所阅《选举考》十一、十二卷不甚仔细，昨日重看三十

余叶，本日重看二十余叶，车中摇簸，殊费目力耳。

又如同治七年底，他从金陵路程入京，途中四十多天他每日在“温”《左传》、或“阅”《国语》、《战国策》。这样的实践精神确不多见。

从学问的整体出发，他读书自是以成就人格为最高的理想。然而这并不是说，他完全不讲求实用。他为了“经世”的目的而读书的情况在《日记》中也随处可见。姑举一例，以概其余。《日记》同治六年十月初五日：

余阅《瀛寰志略》四十叶，盖久不看此书，近阅通商房公牍，各外洋国名茫不能知，故复一涉览耳。

这一年他虽留任两江总督，但又加大学士衔，总理衙门要他预筹与外国换条约的事宜。所以从十月初五到十一月初八，他读了两遍《瀛寰志略》。

曾国藩治“义理之学”而无意入《道学传》，治“考据之学”而无意入《儒林传》，治“词章之学”也无意入《文苑传》。但当时及后世的公论，他的诗文在晚清文学史上都应该占一个位置。关于他的湘乡派古文，眼高一世的章炳麟在《校文士》中曾说：

善叙行事，能为碑版传状，韵语深厚，上攀班固、韩愈之轮，如曾国藩、张裕钊，斯其选也。

章氏又在《菿汉微言》中说：

> 元清以外夷入主，兵力亦盛，而客主异势，故夏人为文犹优美而非壮美。曾国藩独异是，则以身为戎首，不藉主威，气矜之隆，其文亦壮美矣。

这是很高的评价了。关于曾氏的诗，我仅引钱基博的论断于下，不更详及。钱氏《现代中国文学史》云：

> 晚清名臣能诗者，首推湘乡曾国藩，后称张之洞。国藩诗学韩愈、黄庭坚，一变乾嘉以来风气，于近时诗学，有开新之功……国藩识巨而才大，寓纵横诙诡于规矩之中，含指挥方略于句律之内，大段以气骨胜，少琢磨之功。（上海，世界书局出版，民国二十一年，页184－185）

这也是很公允的评判。

曾氏于诗文造诣独高，主要是因为他的才性本近于此，且早年即浸淫斯道，爱好特深。唐鉴虽告诫他于诗、文不必用功，他并没有屈己相从。但他却时时警惕自己，不可沉溺于此。咸丰九年二月初一《日记》：

> 又作诗三首十六章毕。中饭后，邓弥之来，与诸君论诗。余在军中，颇以诗、文废正务，后当切戒。

又咸丰十年八月十一日：

> 是日又接沅弟（曾国荃）信，极论文士之涉于空虚，劝余

远之，其言颇切当。

另一方面，他读诗、文也念念不忘要洗濯自己的胸襟，培养自己的人格。《日记》咸丰九年四月十七日云：

因读东坡但寻牛矢觅归路诗，陆放翁斜阳古柳赵家庄诗，杜工部黄四娘家花满蹊诗，念古人胸次潇洒旷远，毫无渣滓，何其大也！余饱历世故，而胸中独不免计较将迎，又何小也！沉吟玩味久之，困倦小睡。

同治十年十一月二十九日又记：

夜阅陶诗全部，取其尤闲适者记出，初抄一册，合之杜、韦、白、苏、陆五家之闲适诗，纂成一集，以备朝夕讽诵，洗涤名利争胜之心。

用这样的态度读诗显已超越文学的欣赏，而进入道德修养的领域了。他身在名利热闹场中，故特别选出旷远、闲适的诗来对症下药。第二条日记是在死前两个月写的，尤可证他坚持实践其“博观约取”的理想，直到最后时刻。由于他对这一理想坚信不疑，他一再要把衣钵传给其子纪泽。同治六年三月二十二日《谕纪泽》说：

尔七律十五首圆适深稳，步趋义山，而劲气倔强处颇似山谷，尔于情韵、趣味二者皆由天分中得之。凡诗文趣味约有二种：一曰诙诡之趣，一曰闲适之趣。诙诡之趣，惟庄、柳之

文，苏、黄之诗。韩公诗文皆极诙诡。此外实不多见。闲适之趣，文惟柳子厚游记近之，诗则韦、孟、白傅均极闲适。而余所好者，尤在陶之五古、杜之五律、陆之七绝，以为人生具此高淡襟怀，虽南面王不以易其乐也。尔胸怀颇雅淡，试将此三人之诗研究一番，但不可走入孤僻一路耳。

五天以后（三月二十八日）他又追补一信给纪泽，重申其意曰：

尔禀气太清。清则易柔，惟志趣高坚，则可变柔为刚，清则易刻，惟襟怀闲远，则可化刻为厚。余字汝曰劼刚，恐其稍涉柔弱也。教汝读书须具大量，看陆诗以导闲适之抱，恐其稍涉刻薄也。尔天性淡于荣利，再从此二事用功，则终身受用不尽矣。

昔欧阳修与人言，未尝及文章，惟谈吏事，谓文章止于润身，政事可以及物。现在曾国藩教子，则反其道而行之，惟谈诗文，不及吏事。这是因为曾氏深信人必先能"润身"，然后才能"及物"。如果我们一定要说他是理学家，那么至少也得承认他是一个别创一格的理学家，不但与唐鉴不同，且与绝大多数宋、明理学家不同。他彻底打通了"义理"与"词章"之间的壁垒。

与曾氏同时代的陈澧曾提出"士大夫之学"与"博士之学"的分别。他认为士大夫之学比博士之学更为重要。所谓"博士之学"指"专明一艺"；所谓"士大夫之学"，则指"略观大意"、"存其大体"。（见钱穆《中国近三百年学术史》第十三章）用现代的话说，"士大夫之学"相当于通识，"博士之学"则相当于专家。曾国藩所向

往、所实践的正是“士大夫之学”。咸丰九年正月二十二日他亲书新撰《圣哲画像记》手卷，次日（二十三日）寄回家中，并致书他的三位老弟说：

> 吾生平读书百无一成，而于古人为学之津途，实已窥见其大，故以此略示端绪。于此再告澄、沅、季三弟，并谕纪泽儿知之。

可见他对此《记》的重视。这篇文字代表了他成熟时期关于学问的整体见解，其中义理、考据、词章兼收并蓄。自道光二十一——二十三年“猛火煮”以后，他的学问境界又跃进了一层。这是十几年（1843—1858）中“慢火温”的成效。他说“平生读书百无一成，而于古人为学之津途，实已窥见其大”，这是很忠实的自述。“百无一成”，因为他没有走任何“专家”的道路；“窥见其大”，因为他的整体成就属于“通识”的范围。今天西方所谓“通识”，渊源于文艺复兴时代的人文主义。人文主义的教育也以塑造完美的人格为最高的理想。从这一点说，曾国藩的“士大夫之学”未尝不与西方的人文主义教育有相通之处。19 世纪以来，西方教育因科技的兴起而走上“专家”化的路向，但西方思想家、教育家至今仍有不少人关怀着人文的“通识”。“士大夫”的时代在中国已一去不返了，继之而起的则是现代“公民”。然而“公民”离不开“通识”。如果撇开具体内容不谈，从整体的精神着眼，那么曾国藩的“士大夫之学”对于中国现代的教育是不是还能有所启示呢？这是值得我们继续思考的问题。

侠与中国文化

“侠”是中国文化的独特产品。这一论断当然不是否认其他文化中也有和“侠”相似的现象。最明显的如西方的“武士”（Knighthood）或“骑士”（Chivalry）确足与中国的“侠”相互参证。事实上，武士阶层在世界各大文化中都先后扮演过重要的角色，而且其道德规范也大同小异。但比较文化史特别引人入胜之处则不在其“大同”的一面，而在其“小异”的部分。只有着眼于“异”，我们才能超越武士阶层的世界通性，以进而彰显“侠”的中国特性。本文将着重于“侠”在中国文化、社会史上的流变。这是因为“侠”的观念在中国史上经历了好几个变迁阶段，不容“一言以蔽之”。通过探源和溯流的研究方式，我们才能比较准确地划定“侠”在整个文化系统中的位置。

一　侠的起源及其中国特性

近代学人关于“侠”的起源讨论较多。大体言之，他们认为“侠”是从古代“士”阶层中逐步演变出来的，而古代的“士”则都

是武士。事实上，商、周的“士”大致是文武兼资的，到了春秋以后才开始有文武的分化。下逮战国时代，文士与武士已形成两个截然不同的社会集团了。顾颉刚《武士与文士之蜕化》说：

然战国者，攻伐最剧烈之时代也，不但不能废武事，其慷慨赴死之精神且有甚于春秋，故士之好武者正复不少。彼辈自成一集团，不与文士溷。以两集团之对立而有新名词出焉：文者谓之“儒”，武者谓之“侠”。儒重名誉，侠重意气。……古代文武兼包之士至是分歧为二，惮用力者归“儒”，好用力者为“侠”，所业既专，则文者益文，武者益武，各作极端之表现耳。[1]

这一论断大体是合乎历史实况的。其中唯一可以斟酌之处是“侠”是否能看作“武士”的专名。《韩非子·五蠹》云：

儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。

这大概便是顾氏立说的根据。但是我们似乎只能说侠出于武士阶层，而不能说凡是武士都可以称作侠。严格言之，侠是武士中最具典型性并将武士道德发展至最高水平的人。《史记·游侠列传》云：

今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。

---

〔1〕顾颉刚《史林杂识》，初编（香港：中华书局，1963年），页88－89。

司马迁这一段关于"侠"的描写不但抓住了古代"侠"的真精神，而且也为后世仰慕"侠"行的人树立了楷模。根据这一标准，大概只有武士中之出类拔萃者才能称之为"侠"，一般武士是不够格的。

"侠"既渊源于武士阶层，则其出现的历史过程大致与文士相同，也就是说，"侠"起于古代"封建"秩序的解体。文武兼包的"士"在周代"封建"制度中原是最低层的贵族。但到了春秋以后原有那种固定的封建等级制度已不能维持了，于是发生上下流动的现象。有些高层的贵族下降为"士"，更有不少平民上升到"士"的阶层。一方面，"士"开始文武分化；另一方面，"士"的队伍也在不断扩大之中。齐思和《战国制度考》指出：

> 平民既成为战斗之主力，于是尚武好勇之风遂传播于平民，而游侠之风兴焉。慷慨赴义，尽忠效死，本为封建时代武力之特殊精神。……惟春秋之侠士刺客，犹限于贵族。至战国则举国皆兵，游侠好勇之风，遂下被于平民。于是抱关击柝，屠狗椎埋之流，莫不激昂慷慨，好勇任侠，以国士自许。而当时之王公大人，或用之以复仇，或资之为爪牙，往往卑礼厚币，倾心结纳。严仲子以万乘之卿相，而下交于聂政；信陵君以强国之公子，而屈礼于侯生。此种泯除贵贱之态度，实封建时代之所未有。而侠客亦遂激于宠礼，慷慨图报；一剑酬恩，九死无悔。[1]

---

〔1〕 齐思和,《战国制度考》,《燕京学报》第二十四期(1938年12月)页194。

平民上升为“士”（包括武士）是战国时期最重要的变动之一。这便说明，中国的“侠”在历史舞台上初出现时即包括了平民在内，而非贵族阶层所独占。这是“侠”与西方“骑士”之间最显著的文化差异之一。西方中古的骑士必然是贵族，故不仅有庄严的授爵典礼（dubbing），而且还有正式的组织（orders）。中国古代的“士”在春秋以前也是贵族并且也有成“士”之礼（如“冠礼”），但是至少在战国时代士、庶之间的界线已趋于模糊，而且有关“士”的礼仪似乎也松弛了。今天传世的礼书大致只能代表古代礼制的理想化，不足以说明战国以下的实际状况。在“礼坏乐崩”以后，“士”的资格的取得是否必须通过形式化的礼仪，如西方中古的骑士之例，至少在史籍上是找不到明确记载的。

从一般武士的情况推到“侠”的问题，则中西文化的差别更为清楚。“侠”之名在春秋时代尚未出现。所以中国的“侠”从一开始即不限于贵族，而包括了许多平民在内。《史记·游侠列传》云：

> 古布衣之侠，靡得而闻已。近世延陵、孟尝、春申、平原、信陵之徒，皆因王者亲属，藉于有土卿相之富厚，招天下贤者，显名诸侯，不可谓不贤者矣。比如顺风而呼，声非加疾，其势激也。至如闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒、墨皆排摈不载。自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见，余甚恨之。

在这段文字中，司马迁一连用了“布衣之侠”、“闾巷之侠”和“匹夫之侠”三个名词，显然都指平民而言，并持以与战国四公子之辈相对照。在他的观念中，战国时代的“侠”显然可分两类：一为

贵族（卿相）之侠，一为平民之侠，而后者更为可贵。这一点在《汉书·游侠传》中说得更明白：

陵夷至于战国，合从连横，力政争疆，繇是列国公子，魏有信陵，赵有平原，齐有孟尝，楚有春申，皆藉王公之势，竞为游侠，鸡鸣狗盗，无不宾礼。

可见班固正是把四公子划为"游侠"一类。至于《史记》中的"延陵"，据顾炎武《日知录》卷二十八"史记注"条云：

延陵谓季札，以其遍游上国，与名卿相结，解千金之剑而系冢树，有侠士之风也。

顾氏以"延陵"为春秋时代的吴季札。此说可信与否在此无关紧要。值得注意的是他显然也认为司马迁所述延陵等五人是属于"卿相之侠"，而与"布衣之侠"不同科。

司马迁一方面指出"侠"有贵族与平民之别，另一方面则对平民之"侠"特加推重，故曰："自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见，余甚恨之。"这一点反映了汉初的"侠"大致已发展到以平民为主体的阶段。这是一个很重要的历史事实，足以说明为什么"侠"和古代作为贵族最底层的"士"已大为不同，即"侠"并不需要通过一套形式化的"礼"而存在。前面所引司马迁关于"游侠"的描写，如言必信、行必果、诺必诚……等等只是行为的表现，而不是"礼"。从这一点来观察，"侠"和西方中古骑士的差异更是泾渭分明了。西方骑士之正式取得并维持其资格必须通过许多繁复的礼仪，如上面提到的

授爵礼和各种定期的武艺比试（tournaments）。这大概有些像中国古代的"士"的"冠礼"、"大射礼"、"乡射礼"之类，因为骑士和中国春秋以前的"士"同是世袭的贵族。西方骑士的家世背景是极其严格的，如果偶有一个平民被误授以骑士的身份，所有参与授爵典礼的人都要受到严厉的处罚[1]。《管子·小匡》篇所载"士之子常为士"的原则在西方骑士史上确是信而有征的。由于"侠"自始即包括了贵族和平民两种社会成员，而且平民的比重还越来越高，所以"侠"的发展并没有带来一套"礼"的规定。这也许是因为"礼不下庶人"的缘故。总之，以"侠"与西方骑士相对照，我们会发现"侠"的主要凭借是一种无形的精神气概，而不是形式化的资格。中国史籍上充满了"侠风"、"侠气"、"侠节"之类的名词，但却未见有"侠礼"之称。

"侠"虽然主要指一种特殊的精神状态，这一精神却也不能完全没有社会基础。这就涉及在战国秦汉之际，什么样的人才能被称为"侠"的问题了。钱穆《释侠》指出：

> 史公特指孟尝、春申、平原、信陵为侠。至其所养，则转不获侠称。……故孟尝、春申、平原、信陵之谓卿相之侠，朱家、郭解之流谓闾巷布衣之侠，知凡侠皆有所养，而所养者非侠。此义，又可征之于《淮南》之《氾论训》。其言曰："北楚有任侠者，其子孙数谏而止之，不听也。县有贼，大搜其庐，事果发觉，夜惊而走。追道及之，其所施德者皆为之战，得免而

〔1〕见 Maurice Keen, *Chivalry* (New Haven: Yale University Press, 1984), p. 144。关于欧洲"骑士"起源的简明讨论，可看 Frances Gies, *The Knight in History* (New York: Harper & Row, 1984)，第二章，页 8-20。

> 遂返。语其子曰：'汝数止吾为侠，今有难，果赖而免身。'" 此任侠为有所养之证也。至其所施德为之战者，则转不得侠称。[1]

钱先生此处的观察十分敏锐，所引《淮南子》中"任侠"的故事尤其能说明问题。依照这一解释，古代的"侠"还不是指言必信、行必果、诺必诚、存亡死生……的个别武士，而是指这些个别武士的领袖，也就是赡养着这些武士的人。如贵族中孟尝君之流和平民中朱家、郭解等人。他们平时都对大批武士予以财力的支持以及政治的庇护，因为这些武士中颇多犯法的"亡命"之徒。韩非所谓"侠以武犯禁"，正指这种情况而言。这一"侠"的文化特色更是在西方中古骑士身上完全找不到痕迹的。换言之，西方骑士是合法的正式组织，而中国的"侠"则是非法的结合。"侠"在战国秦汉之际所以成为一股很大的社会势力便是因为"任侠"的人手下有大批武士，可以在危急时为他出死力，如上引《淮南子》中"北楚有任侠者"之例。

《史记·季布传》"任侠"一词，据如淳注云：

> 相与信为任；同是非为侠。所谓权行州里，力折公侯者也。

过去的注家曾对"任"字、"侠"字提出各种训诂上的解释，这里毋须深究。如淳注的重要性首先在于指出了"任侠"是一种团

---

[1] 收在钱穆《中国学术思想史论丛(二)》(台北:东大图书公司,1977年),页368。

体，不但互相信任，而且有共同的是非。其次，更重要的则是它扼要地揭示了“侠”的社会结合的本质：“权行州里”指“侠”的地方势力而言，“力折公侯”则指这种势力和政治权威处在对抗性的地位。如淳是曹魏时代的人，他对于“任侠”的理解大致可以说明汉代的状况。关于这一点，下面将另有讨论。17 世纪的方以智在《曼寓草·任论》中也说：“盖任侠之教衰，而后游侠之势行。”杨联陞先生解释此语说：

> 方以智认为任侠游侠，应有区别。……大意似以孟尝信陵朱家郭解等能养士结客，有许多人依附者为任侠，单身或少数的侠客剑客，则为游侠。[1]

可知方氏也强调“任侠”的社会集团的性格，这和上引钱先生的看法大体相合。这一解释在战国秦汉之际的史料中是能够得到印证的。

二 侠与古代思想

最后，关于“侠”的起源，我们还要澄清它和古代各派思想之间的关系的问题。近代学者先后至少提出过三种看法。第一是章炳麟的侠源于儒说。《检论·儒侠》云：

---

[1] 杨联陞，《中国文化中报、保、包之意义》（香港：中文大学出版社，1987 年），页 10。

漆雕氏之儒，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯。其学废而闾里游侠兴。侠者无书，不得附九流，然天下有亟事，非侠士无足属。……世有大儒，固举侠士而并包之。徒以感慨奋厉，矜一节以自雄，其称名有异于儒焉耳[1]。

这是说漆雕氏之儒即是古代的侠，其学既废才有"侠"的继起。但是即使在后世，"儒"仍然可以包括"侠"。

第二是墨出于侠说。冯友兰《原儒墨》说：

贵族政治崩坏以后，失业之人乃有专以帮人打仗为职业之专家，即上述之侠士。此等人自有其团体，自有其纪律。墨家即自此等人中出；墨子所领导之团体，即是此等团体[2]。

第三是"侠"与黄老道家有关说。劳榦《论汉代的游侠》注意到汉初游侠似与黄老有关涉，如郑当时、汲黯诸人一方面喜"任侠"，另一方面又好黄老之言。劳先生所提出的假设性解释是二者都同属于平民阶级。劳先生更进一步说：

《史记·游侠传》序称："儒墨皆排摈不载"，可见游侠既非儒亦非墨。亦即是游侠的行动不要任何学术或思想做基础。所谓或以为韩非言"儒以文乱法，侠以武犯禁"，而认为墨出于侠，是并无根据的。不过侠虽与道家并无思想上相承之序，

[1] 《检论》卷三，章氏丛书本，页15－16a。

[2] 冯友兰，《中国哲学史补》重印本（香港：太平洋图书公司，1970年），页32。

却有若干思想上沟通之处。因为游侠本是一种传奇式的行动，出发点是任情适性，而不是在清规下的严肃生活，所以与儒墨俱不类，只有在道家之中可以适合[1]。

这三说之中，尤以墨出于侠的观念流行较广。但按之史实，这三种说法都缺乏坚强的论据。西方的骑士虽然也起源于古代俗世社会中的武士阶级，特别是条顿民族的英雄传统，但自十字军东征以后，骑士便和基督教汇流，从此骑士阶级至少在理论上已成为教会的捍卫者。所以一般专家承认“骑士”精神是由尚武、贵族和基督教三种成分混合的结果[2]，甚至最严谨的史家也不能否认骑士的仁慈、忠诚、正义等道德观念确有宗教的渊源[3]。中国的“侠”则不然，它并非源于任何一派思想，也没有发展出一套系统的思想，更没有和任何学派合流。这又是“侠”与“骑士”的重要文化差异之一。

概括言之，侠只有社会谱系可说，其直接系统出自武士阶层，而武士则又由古代文武兼包之士分化而来。漆雕氏之儒和“赴火蹈刃”的墨者（见《淮南子·泰族训》）都不过是古代文武兼包之士之蜕化未纯者，因此和“侠”有几分表面上的相似。如果仅据此而断言“侠”与儒、墨之间有谱系关系，则未免过于轻率。司马迁说“闾巷之侠……儒墨皆排摈不载”，这一句话便是以否定“侠”和儒、墨有谱系关系的断案了。而且司马迁此处所用“儒墨”一词已是“文士”的泛称，并不专指儒、墨两家。这在汉代文献中是常见的情

---

〔1〕 收入《劳榦学术论文集》，甲编（台北：艺文印书馆，1976年），下册，页1025。

〔2〕 Keen, 16; Sidney Painter, *French Chivalry* (Ithaca: Cornell University Press, 1940), chaps. Ⅱ and Ⅲ.

〔3〕 John Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (Garden City: Anchor Books, 1954), 78.

形。例如《淮南子·氾论训》说："总邹鲁之儒墨，通先圣之遗教"和《盐铁论·晁错》篇说："山东儒墨咸聚于江淮之间，讲论集议。"这两处"儒墨"的用法都只能解为一般文士的代称。墨者是文士而不是武士，这是战国秦汉时代的通解。至于道家不同情"侠"的行为，证据也是十分明显的。《淮南子·氾论训》在引述了"北楚有任侠者"的故事之后，接着评论道：

> 知所以免于难，而不知所以无难，论事如此，岂不惑哉！

《淮南子》是汉初道家思想的总汇。此处评语显然是以"任侠"为多事，不合黄老"清静无为"的宗旨。我们又如何能说"侠"和"黄老"在思想上有所契合呢？总之，上引章炳麟《儒侠》篇中"侠者无书，不得附九流"一语已道尽了"侠"的底蕴，我们实在没有必要为"侠"寻找任何古代学派的渊源了。

三　侠的新阶段

——社会基础与政治势力

游侠起于战国，但至汉代而进入一个新的阶段。战国时代的"侠"常接受有权有钱者的招致，周游各国。这是"游侠"一词的由来。如《史记·孟尝君列传》之末太史公曰：

> 吾尝过薛，其俗闾里率多暴桀子弟，与邹、鲁殊。问其故？曰："孟尝君招天下任侠、奸人入薛中，盖六万余家矣。"

这六万多家包括了“任侠”者和他们所养的死士（“奸人”）。这些“游侠”当然都是从各地应召而来的。《淮南子·人间训》记“鸢堕腐鼠，而虞氏以亡”的故事：

虞氏，梁之大富人也，家充盈殷富，金银无量，财货无赀。升高楼，临大路，设乐酒，积（击）博其上，游侠相随而行楼下。博上者射朋张，中反两而笑，飞鸢适堕其腐鼠而中游侠。游侠相与言曰：虞氏富乐之日久长，而常有轻易人之志。吾不敢侵犯，而乃辱我以腐鼠。如此不报，无以立务（注：务，势也。）于天下。请与公戮力一志，悉率徒属而必以灭其家。

这也是战国时代的故事（亦见《列子·说符篇》）：故事中的“游侠”和他们的“徒属”无疑也是从各地来投效梁之虞氏的。

我曾指出，文士从战国到秦汉经历了一个重大的变化，即从周游列国的“游士”转变为具有社会基础的“士大夫”。汉初数十年中虽有“游士”的活跃，但已不过是一种回光返照而已。此一变化的主要关键即在于大一统的政治秩序不能长期容忍“游士”的离心活动。文士如此，武士亦然。“游侠”进入汉代以后，其社会性格也发生了类似的变化。所不同者，“游士”经过“士族化”和“恒产化”之后，成为汉代政治社会秩序的主要支柱，而“游侠”的新发展则反而对此秩序构成更严重的威胁，因此终西汉之世，“游侠”都是皇权打击的一个主要对象。

汉代的“侠”已趋向本土化。《汉书·游侠传》说：

布衣游侠剧孟、郭解之徒驰骛于闾阎，权行州域，力折

公侯。

“闾阎”、“州域”都是指“侠”的本乡而言。所以《史记》、《汉书》记述“侠”的活动无不标明他们的地望。让我们举几个例加以说明。《史记·游侠列传》：

鲁朱家者，与高祖同时，鲁人皆以儒教，而朱家用侠闻。……自关以东，莫不延颈愿交焉。

朱家虽是名闻天下的“侠”，但他的基础毕竟在东方，所以“自关以东”的豪杰才对他特别景仰。同书又说：

而雒阳有剧孟。周人以商贾为资，而剧孟以任侠显诸侯。吴、楚反时，条侯为太尉，乘传车将至河南，得剧孟。喜曰：“吴、楚举大事，而不求孟，吾知其无能为已矣。”天下骚动，宰相（按：《汉书》作“大将军”）得之，若得一敌国云。

剧孟的势力在以洛阳为中心的河南境内，所以周亚夫（条侯）才如此说。《资治通鉴》卷十六不载剧孟事，因为司马光不信剧孟的势力如一“敌国”。《通鉴·考异》曰：

按孟一游侠之士耳，亚夫得之何足为轻重！盖其徒欲为孟重名，妄撰此言，不足信也。

司马光以宋代人的眼光看待“游侠”，不了解汉代“游侠”的地

域势力，未免过于谨慎了。《史记》又说：

> 及剧孟死……而符离人王孟，亦以侠称江、淮之间。是时济南瞯氏、陈周庸，亦以豪闻。景帝闻之，使尽诛此属。
>
> 其后代诸白（《索隐》：代、代郡人，有白氏豪侠非一，故言“诸”）、梁韩无辟、阳翟薛兄、陕韩孺，纷纷复出焉！

又说：

> 自是（郭解）之后，为侠者极众敖，而无足数者。然关中长安樊仲子、槐里赵王孙、长陵高公子、西河郭公仲、太原卤公孺、临淮儿长卿、东阳田君孺，虽为侠，而逡逡有退让君子之风。

这些“侠”显然都是各霸一方的人物，所以必须一一标明其势力范围。《汉书·游侠传》曰：

> 万章字子夏，长安人也。长安炽盛，街闾各有豪侠，章在城西柳市，号曰：“城西万子夏”。

可见长安一城之内，“侠”即分成许多小区域，互不相犯。万章的势力限于城西柳市一带，因此才获得“城西万子夏”的称号。这种情况和现代大城市中黑社会的分区统辖，几乎如出一辙。不但如此，各地区的“侠”互相尊重彼此的势力范围在汉代也已是约定俗成。《史记·游侠列传》曰：

雒阳人有相仇者，邑中贤豪居间者以十数，终不听。客乃见郭解，解夜见仇家，仇家曲听解。解乃谓仇家曰："吾闻雒阳诸公在此间，多不听者。今子幸而听解，解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎?"乃夜去，不使人知。曰："且无用待我。待我去，令雒阳豪居其间，乃听之。"

这个故事最足以说明"侠"的地域背景。郭解虽是名闻天下的大侠，但他是河内轵人，洛阳不是他的势力范围。他不得已而调解了洛阳的仇家，却不愿居功，而仍要暗中以此功归之于洛阳的"贤豪"。他的理由是"解奈何从他县夺人邑中贤大夫权乎?"也就是说这个调解之"权"本是属于洛阳本邑之"侠"的。从万子夏和郭解的例子，我们可以完全证实汉代的"侠"确是"驰骛于闾阎，权行州域"的。

"侠"和"士"一样，在汉代首先是和宗族的力量结合了起来。《史记·游侠列传》中所说的"济南瞯氏"便提供了一个最突出的例证。《汉书·酷吏传》云：

济南瞯氏宗人三百余家，豪猾，二千石莫能制，于是景帝拜（郅）都为济南守。至则诛瞯氏首恶，余皆股栗。

可见瞯氏的社会势力主要便建立在这三百多家的"宗人"上面。《汉书》卷七十六《赵广汉传》云：

新丰杜建……素豪侠，宾客为奸利，（赵）广汉闻之，先风告。建不改，于是收案致法。中贵人豪长者为请无不至，终无所听。宗族宾客谋欲篡取。

杜建之例则说明宗族和宾客是他的群众基础。此外如姻戚、乡党、故人等当然也都包括在内。《汉书·游侠传》记齐人楼护“过齐，上书求上先人冢，因会宗族、故人，各以亲疏与束帛，一日散百金之费”，即是一例。《史记·游侠列传》记御史大夫公孙弘议郭解“布衣为任侠行权，以睚眦杀人”，终以“大逆无道”的罪名诛其族。这也是因为郭解的势力来自宗族。

由于汉代“侠”的巨大的社会势力，他们在政治上也有举足轻重的作用。班固说：

> 自魏其、武安、淮南之后，天子切齿，卫、霍改节。然郡国豪杰处处各有，京师亲戚冠盖相望，亦古今常道，莫足言者。惟成帝时，外家王氏宾客为盛，而楼护为帅。及王莽时，诸公之间陈遵为雄，闾里之侠原涉为魁。（《汉书·游侠传》）

从这一段简要的叙事中，我们可以认识到西汉一代“侠”在政治上的消长。现代史学家往往强调汉代游侠的平民性，这一点自有根据。但是我们同时也必须指出：司马迁所谓“布衣之侠”、“匹夫之侠”或“闾巷之侠”乃是相对于周代“封建”贵族而言；汉代的“侠”却并不是普通的“布衣”、“匹夫”。战国的旧贵族到了秦汉时代基本上已消失了，但新贵族则开始形成，此即赵翼所谓“布衣将相”。（《廿二史劄记》卷二）汉代游侠的势力不仅遍及民间，而且和新贵族互相援引，甚至有些“侠”本身也参加了新贵族的行列[1]。我们试以魏其

[1] 参考宫崎市定，“游侠に就て”，收在《アジア史研究》第一（京都，1957年），页148－149。

侯窦婴与灌夫的例子来说明“侠”与新贵族之间的关系。《史记·魏其武安侯列传》云：

> 灌将军夫者，颍阴人也。夫父张孟，尝为颍阴侯婴舍人，得幸，因进之至二千石。故蒙灌氏姓，为灌孟。……夫不喜文学，好任侠，已然诺。诸所与交通，无非豪杰大猾，家累数千万，食客日数十百人。陂池田园，宗族宾客为权利，横于颍川。……灌夫家居虽富，然失势，卿相、侍中、宾客益衰。及魏其侯失势，亦欲倚灌夫，引绳批根生平慕之后弃之者，灌夫亦倚魏其，而通列侯、宗室为名高，两人相为引重，其游如父子然。相得欢甚，无厌。恨相知晚也。

灌夫的父亲张孟是灌婴的“舍人”，后并改从灌姓，其本来社会身份之低微可知，灌夫本人则因灌婴的提拔而历任郎中将、淮阳太守、太仆等要职，显然已成为汉初新贵族中一分子。但据上引传文，灌夫其实是一个典型的“游侠”。他和魏其侯窦婴之间一方面是互重义气，另一方而则是彼此以势力相援引。窦婴看重灌夫所拥有的宗族、宾客、田园等等“权利”；灌夫也需要窦婴所拥有的列侯、宗室等政治关系。前引班固语，说“及王莽时，诸公之间陈遵为雄，闾里之侠原涉为魁”。事实上，这两类的“侠”在汉代初期即已存在。陈遵在哀帝时已因军功封侯，至王莽时先后出任河南太守、九江及河内都，“凡三为二千石”。他居长安时，史言“列侯、近臣、贵戚皆贵重之。牧守当之官及国豪杰至京师者莫不相因到遵门。”（见《汉书·游侠传》）他的经历和灌夫极其相似，都可以称之为“侠而优则仕”的一型。由于灌夫卷入了魏其、武安两派政治斗

争的风暴中心，所以司马迁将他的事迹附在此两人传记之内（《汉书》亦然），否则他也应该是《游侠列传》中的人物。

“游侠”的势力如此浩大，社会根基又如此深厚，他们自然是在朝的新贵族所必须争取的对象。但“游侠”的活动加深了王、侯、将、相之间的党派分裂，极不利于统一皇权的伸展。所以班固特别指出“自魏其、武安、淮南之后，天子切齿、卫霍改节”。班固此处的“天子”是指武帝而言。其实，早在文、景两朝，汉廷已开始诛戮“游侠”了。不过大规模而有系统的翦除“游侠”确是武帝时代的事。所以酷吏政治成为武帝一朝的特色。“游侠”势力发展到了西汉中期不但助长了朝廷上的党派分裂，如上所述，而且更在地方上威胁到郡守的权力。我们可举宁成为例。《汉书·酷吏传》：

> 宁成，南阳穰人也。……称曰：“仕不至二千石，贾不至千万，安可比人乎?”乃贳贷陂田千余顷，假贫民，役使数千家。数年，会赦，致产数千万，为任侠，持吏长短，出从数十骑。其使民，威重于郡守。

宁成在《酷吏传》，是一个侠、吏两栖的人物。他是在吏途受挫之后，才回到南阳本郡“为任侠”的。他在南阳的权势竟然盖过了郡守，自不能为武帝所容，所以义纵迁为南阳太守，“至郡，遂案宁氏，破碎其家”。（同上《酷吏义纵传》）自武帝之世起，下至王莽时代，汉廷都一直以全力来对付“游侠”。《汉书·游侠传》末云：

> 王莽居摄，诛鉏豪侠。名捕漕中叔，不能得。（师古曰：指其名而捕之。）……中叔子少游，复以侠闻于世云。

可见“侠”的困扰与西汉一代相终始，其所以诛不胜诛，正由于父死子继。“侠”几乎事实上变成世袭了，虽然并不合法。

四　从“游侠”到“豪侠”

前面曾指出，“游侠”和“游士”一样，在汉代进入了一个新阶段。“游士”已和乡土、宗族结合了起来，不再“游”了。“游侠”也是如此。《史记》、《汉书》沿用了“游侠”的旧称，其实汉代的“侠”应称“豪侠”；这是西汉中晚期已出现的名词。前引《汉书·游侠万章（子夏）传》：“长安炽盛，街闾各有豪侠”，是元帝时代的事；而上文王莽所诛的也是“豪侠”，并可为证。“侠”之称“豪”，由“豪杰”一词而来。“侠”是社会上人给予某些“言必信，行必果，诺必诚”的“豪杰”的一种美号。在汉代官方文书中，“侠”字是不存在的，因为“侠”已包括在“豪杰”之内。现在让我们先对这一点加以论证，然后再申述这一名称变化的社会意义。《史记》卷一一二《主父偃传》云：

> （偃）又说上云：“茂陵初立，天下豪杰并兼之家、乱众之民，皆可徙茂陵，内实京师，外销奸猾，此所谓不诛而害除。”上又从之。

按《汉书·武帝纪》载：

> 建元二年（公元前139），初置茂陵邑。

元朔二年（公元前127）夏，徙郡国豪杰及訾三百万以上于茂陵。

“徙豪杰”句下王先谦补注曰：“此……从主父偃计。详偃传。”王氏的注文是正确的。《汉书·游侠传》中有两个实例，可以证明“游侠”是以“豪杰”的法律身份迁徙到茂陵的。第一例是原涉的祖父，《原涉传》云：

原涉字巨先，祖父武帝时以豪杰自阳翟徙茂陵。

第二例更重要，《郭解传》云：

及徙豪茂陵也，解贫，不中訾。吏恐，不敢不徙。卫将军为言，郭解家贫，不中徙。上曰：“解布衣，权至使将军。此其家不贫。”解徙，诸公送者出千余万。

主父偃徙豪杰于茂陵之议及武帝之从其议，主要动机即在摧毁“游侠”如郭解之流在他们乡里所建立的社会基础。这些“游侠”迁徙之后，自然无法再和他们的宗族、邻里、宾客等基本群众保持经常的联系，所以这是“调虎离山”的妙计。武帝亲自插手郭解一案，尤可见他对“豪杰”的社会势力是多么忌惮。另一方面，郭解也极力抗拒移徙。他首先以“贫不中訾”为理由，也就是说他的资财不足三百万的数字。“游侠”由于“疏财”之故，往往弄得“家无余财”，郭解“贫不中訾”可能是真的。而且三百万在汉代还说不上是“豪富”。《汉书·货殖传》记元、成间京师富人“樊嘉五千万，其余

皆巨万”。成帝初中书令石显免官徙故郡时，也是“赀巨万”。(《汉书·游侠万章传》)所以宁成才说“贾不至千万，安可比人乎”？三百万的数目定得偏低，也许正是为郭解之类的“游侠”而设。但是郭解的名声太大了，地方官事先也可能得到朝廷的指示，所以虽不合规定也“不敢不徙”。郭解既知徙茂陵出自武帝旨意，才不得已请托大将军卫青为他缓颊。武帝答语自属强词夺理，但更可见他决心要切断郭解的本土联系。

汉武帝之必欲徙郭解于茂陵及郭解之一再迁延，不愿就徙，可知汉代的“侠”已就地生根。所以司马迁和班固虽沿用先秦旧称，但两卷“游侠传”中却只有“豪侠”而没有“游侠”。更值得注意的是《汉书·游侠传》一方面说信陵、平原、孟尝，春申“竞为游侠”，而另一方面又把他们合起来称作“四豪”。班固在不知不觉中竟用汉代的新名词代替了战国的旧称号。战国四公子从此也可以叫做“四豪”了。《后汉书·党锢传序》曰：

> 及汉祖杖剑，武夫勃兴，宪令宽赊，文礼简阔，绪四豪之余烈……任侠之方，成其俗矣。

沈约（441－513）《为东宫谢敕赐孟尝君剑启》云：

> 田文重气徇名，四豪莫及。(严可均《全梁文》卷二十八)

便是一显例。荀悦《汉纪》卷十论族郭解事云：

> 立气势，作威福，结私交以立强于世者，谓之游侠。

荀悦此处为“游侠”下界说，也完全没有涉及“游”义：他所强调的则是“立强于世”。“强”即“豪强”，这又是“游侠”变为“豪侠”的强证。西汉中、晚以来，“豪侠”已取代了“游侠”的名称，并且在社会上流传得很广，我们可举下面的例子为证。《后汉书·隐逸传》：

> 戴良字叔鸾，汝南慎阳人也。曾祖父遵，字子高，平帝时，为侍御史。王莽篡位，称病归乡里。家富，好给施，尚侠气，食客常三四百人。时人为之语曰：“关东大豪戴子高。”

戴遵显然是西汉晚期另一个侠、吏两栖的人物，然而当时民间却径以“大豪”呼之。“豪”和“侠”在这里几乎成了同义字，可以互相替代了。

从先秦“游侠”到汉代“豪侠”并不仅仅是名词的转换。这一语言的变迁反映了“侠”的社会性质的根本转化。上面的分析已试从多面来指陈这一转化，现在让我们提出几点总结性的观察：第一，“侠”是从古代武士阶层中发展出来的一种社会流品。这是春秋战国时代“士”的文武分化的结果。第二，由于文武分化之“士”包括了大量的“庶人”，“侠”自始即非一单纯的贵族集团，故与西方中古骑士的社会属性和组织方式都颇不相同。第三，《史记》、《汉书》“游侠传”中有“卿相之侠”与“布衣之侠”两类，前者指战国四公子之流，后者则指汉代朱家、郭解等人。但司马迁又慨叹“自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见。”这似乎说明先秦“侠”之著名者仍多出身古代贵族，秦汉以后“布衣之侠”才开始显赫于世。这一分别也透露了“侠”的社会性质的先后不同。第四，“游侠”之名起于战国自然

是因为他们的最显著的特色是周游各国。如“孟尝君招天下任侠、奸人入薛中”和《淮南子》所记梁之富人虞氏有“游侠相随而行”。这些“游侠”也许大多数都养有“奸人”、“徒属”，但其中恐怕也有些是单身的武士。先秦的“刺客”、“死士”大概也应该包括在“游侠”之内。例如荆轲，“其所游诸侯，尽与其贤豪长者相结”。（《史记·刺客列传》）同时田光又对荆轲说：“夫为行而使人疑之，非节侠也。”（同上）可见田光和荆轲都是以单身武士而兼具“游”与“侠”的特色。这一类的“游侠”在社会背景上和“游士”似乎并无区别，不过文武分途而已。不但如此，由于古代的“士”兼包文武，所以“士”这个名词一直到汉代都可用之于“武士”的身上。如果采取这一广义的用法，我们正不妨说“游侠”便是“以武犯禁”的“游士”。云梦秦简中所发现的“游士律”也许兼指文士和武士而言。秦汉以后，文士和武士同时发展了社会基础；前者变成了“士族”，后者则是所谓“豪杰”了。

五　侠的转向

——豪族的士化

全祖望《经史问答》卷十（收在《鲒埼亭集》中）云：

> 游侠至宣、元以后，日衰日陋。及巨君时，楼护、原涉之徒无足称矣。

全氏论汉代游侠的衰落过程，大致符合史实。自武帝以后下至王莽

(巨君)，游侠传中的人物已逐渐失去早期的光彩；后世艳传的游侠典范也始终是汉初朱家、郭解等人。事实上，两汉之际是“侠”的历史上另一个重大的转变阶段。我们现在必须对这一转变加以解说。

全祖望断定游侠至王莽时已无足称道，显然有一传统史学上的根据，即《汉书》以后，中国正史中再也没有“游侠”这一范畴了。正史不立“游侠传”当然并不即等于“侠”作为一种社会流品已从中国史上消失了。正如《后汉书》以下虽不立“货殖传”，我们却不能因此否定商人继续存在的事实，但是史学的改变大体上也反映了新的历史现象：侠的社会功能逐渐衰退了。

前已指出，豪侠势力自武帝以来一直是大一统朝廷打击的一个主要对象。但这并不是“侠”的衰落的唯一原因。更深一层看，“侠”的社会地位的变迁和西汉一代文士与武士的此长彼消有不可分的关系。在汉高祖争天下的时期，武士的地位自然远比文士重要。所以叔孙通最初推荐的都是“群盗壮士”。诚如他向儒生弟子辈所云：“汉王方蒙矢石争天下，诸生宁能斗乎?”(《史记·叔孙通列传》)汉初重用“侠”，可从田叔的例子得到确证。《汉书·田叔传》云：

> 田叔……好剑，学黄老术于乐钜公，为人廉直，喜任侠……赵王张敖以为郎中。……赵王敖……废为宣平侯，乃进言叔等十人。上召见，与语，汉廷臣无能出其右者。上说，尽拜为郡守，诸侯相。叔为汉中守十余年。

《史记·张平列传》记此事，也说：

于是上贤张王诸客……无不为诸侯相、郡守者。及孝惠、高后、文帝、孝景时，张王客子孙皆得为二千石。

可见从高祖到景帝，像田叔这一类的“侠”及其子孙不但有广阔的人仕途径，而且可以位至二千石。前面曾指出“游侠”在汉代已参加了新贵族的行列，这在汉初已是如此，其中最著名的如张耳，“少时及为魏公子毋忌客”，如张良“居下邳，为任侠”，如季布，“为任侠有名”。及其弟季心“气盖关中，遇人恭谨。为任侠，方数千里士争为死”。（均见《史记》、《汉书》各本传）如果详细分析汉初王侯、功臣等的社会成分，“侠”的比重恐怕是很高的。

汉代统一安定之后，文士和武士分途发展，都通过血缘和地缘关系建立了新的社会基础。在这一发展过程中武士变成了“豪杰”，“游侠”也蜕化为“豪侠”。但由于“豪杰”，尤其是“豪侠”的“以武犯禁”对大一统的政治秩序逐渐构成了严重的威胁，汉廷开始采取一系列的右文抑武的措施。武帝一朝的新政治取向在“侠”的历史上也是有划时代的意义的。武帝接受了董仲舒的建议，独尊儒术：公孙弘且以布衣儒生一跃而居丞相之位。在公孙弘主持之下，汉廷正式设置了五经博士和博士弟子的制度；地方学校也逐渐建立起来了。这一转变对文士和武士的政治地位的升降发生了重大的影响。据《史记·儒林列传》说，“孝惠、吕后时未暇遑庠序之事也。公卿皆武力有功之臣。”而自此以后，“则公卿大夫士吏，斌斌多文学之士矣”。不但如此，汉代乡举里选制度的发展也有利于文士而不利子武士。乡举里选初不拘于一格，文士和武士都有机会在本乡获得推选，然后由郡守举荐至朝廷。但这一制度逐渐偏向文士的一方面。武帝初即位，“征天下举方正、贤良、文学、材力之士”。（《汉书·

东方朔传》）此中前三科都属于儒学的范畴，只有“材力”是武科，已可见文武之间轻重不侔；宣帝时夏侯胜有言，“士病不明经术，经术苟明，其取青紫如俛拾地芥耳。”（《汉书》本传）元帝以后，由于韦贤及其子玄成都以通经而先后位至丞相，邹鲁地区甚至流传着“遗子黄金满籯，不如一经”的谚语。（《汉书·韦贤传》）此时文士显已居于绝对优势的地位。东汉选举特重孝廉，顺帝阳嘉二年（公元132）又增设孝廉考试，内容是“诸生试家法，文吏课笺奏。”（《后汉书·左雄传》）这样一来，入仕之途便完全为文士所垄断了。

我们已看到，“游士”和“游侠”在汉代都和乡里的势力结合起来了，现在乡举里选逐渐走上重文轻武的道路，这对于“侠”的发展自然有直接的影响。武帝以后，横在各地豪族强宗面前的有两条路：一条是“以武犯禁”的灭族之祸，另一条则是通经术以取青紫，他们何去何从自然不问可知。所以自西汉中叶以来，强宗大姓往往不流于“侠”而趋向“儒”。这一转变我曾称之为“士族化”。全祖望指出“侠”自宣元以下渐衰，至王莽时已无足称，他所观察到的正是这一“士族化”的历史现象。强宗大姓中第一流的人才既逐渐弃“侠”就“儒”，“侠”自然便随之而失去其往日的精彩了。

但“士族化”是一个长期的转变过程，从西汉中晚起，下及整个东汉时期，强宗大姓的士族化都在不断地发生，而且士族化是相对性的，有各种程度的不同。强宗大姓一方面令子弟入学读经，另一方面也仍然保有武力。这是因为大族不能不结合宗族、婚姻、邻里、宾客等集体力量，以保卫其本乡，防外寇之入侵。崔实的《四民月令》为这一情况提供了最好的说明。《四民月令》规定正月、八月、十月、十一月诸月成童以上入大学，读五经，幼童入小学，学篇章，读《孝经》、《论语》等。但在二月、三月、八月、九月诸月中则规令

成人习战射、设守备、缮五兵，以备“草窃之寇”或“寒冻穷厄之寇”。（见《全后汉文》卷四十七）《四民月令》可以视为2世纪大族生活的一种理想典型，使我们看到士族化的具体历程。大族子弟自幼及长都识字读经，这是为将来举孝廉茂材作准备，也是整个家族未来希望之所寄。但是在大族的日常生活中，武事依然不可废，这是出于自卫的需要。

通过《四民月令》的例子，我们不难想像两汉的士族和一般豪族事实上只有程度上的不同，其间界线并不是泾渭分明的。豪族“士化”最为成功的，达到了“累世经学”、“累世公卿”的地位，如汉末袁绍一族，那便成为全国知名的士族。此下还有成就不等的各种地方性的士族。但士族仍然有他们的基本武力；甚至地位越高的士族，武力也越强大。因为他们的社会基础是随着政治地位的上升而不断扩大的。例如四世三公的袁氏除了来自血缘和地缘的武力之外，还有门生、故吏，遍于天下。后者的武力也附属于袁氏，所以袁绍才能面抗董卓，曰：“天下健者，岂唯董公?”然后昂然“引佩刀横揖而出。”（见《三国魏志》六本传注引《献帝春秋》）至于“士化”不很成功的，当时社会上一般称之为“豪族”、“大姓”、“强宗”之类。但这些普通大族中仍不乏“读书知礼”的子弟，他们往往在地方政府中担任吏职。

上面的分析是要指出：豪族自西汉中叶以后便逐渐向士族转化，而且无论转化成功与否，他们仍然保留了“武”的成分。不过以社会的价值取向而言，“文”已取得了主宰的位置。但由于士族和豪族具有“武化”的背景，他们也往往以“侠”见称，特别是在动乱的时代，如两汉之际与汉魏之际。兹举例略加说明。《后汉书·隗嚣传》：

隗嚣字季孟，天水成纪人也。少仕州郡。王莽国师刘歆引嚣为士。歆死，嚣归乡里。季父崔，素豪侠，能得众。闻更始立而莽兵连败，于是乃与兄义及上邽人杨广、冀人周宗谋起兵应汉。……崔、广等以为举事宜立主以一众心，咸谓嚣有名，好经书，遂共推为上将军。

这个实例最能说明豪族"士"化的具体情况。隗氏出了一个隗嚣，由仕州郡进而为国师之"士"，已使隗氏从一般豪族上升为士族。但隗嚣的叔父隗崔在乡里仍以"豪侠"著称，即依旧保持其豪族的本来面目。在起兵时，隗嚣因"有名，好经书"，竟被叔父辈推举为领袖。这一点更值得注意，因为这一举动充分证明：当时"名士"已比"豪侠"具有更大的社会号召力了[1]。

至于一般豪族，下面的例子可为代表。《三国魏志·司马芝传》：

太祖（曹操）平荆州，以芝为菅长。时天下草创，多不奉法。郡主簿刘节，旧族豪侠，宾客千余家，出为盗贼、入乱吏治。

刘节是当地豪族，在政治秩序崩溃的时代竟能凭借武力而"出为盗贼、入乱吏治"，真合乎《史记·游侠列传》所谓"盗跖居民间者耳!"但他既获"侠"称，必是平时有一套笼络宗族、邻里、宾客的

[1] 本文所用"士族"一词是取其一般的社会涵义，不是指魏、晋九品中正制下具有种种法律上特权的门第，关于后一种"士族"，可看唐长孺，《魏晋南北朝史论拾遗》（香港：中华书局，1983 年），页 53－78。

手段，如慷慨好施、言必信、行必果、诺必诚、存亡死生之类。仲长统《损益篇》云：

> 井田之变，豪人货殖，馆舍布于州郡，田亩连于方国。……不为编户一伍之长，而有千室名邑之役。荣乐过于封君，势力侔于守令。财赂自营，犯法不坐。刺客死士，为之投命。（《后汉书》卷四十九本传）

这正是两汉豪族的一般写照，可见像刘节这样的“旧族豪侠”所在皆有。这些人在平时尚只能以普通“豪族强宗”的面貌出现，但一到乱世便变成“豪侠”了。所以通览汉魏两晋南北朝史籍，我们往往发现有关“豪侠”、“游侠”、“任侠”之类的记载多集中在战乱时期，尤其是朝代交替之际。这并不是乱世产生了大批的“侠”，而是豪族和士族在乱世不得不组织并扩张他们的武装力量，以图生存。在从事武装活动时，他们的行为必须合乎“侠”的规范，才能得到宗族、乡党、宾客等人的效忠。他们因此在本地获得“侠”的美号，后世史家也根据当时文献称他们为“侠”。如上引荆州刘节之为“旧族豪侠”，即是一例。又如永嘉乱后的祖逖，史亦称其“轻财好侠、慷慨有节尚”。但是他率领宗族宾客南迁到京口后，竟纵容他们攻剽富室，和刘节如出一辙。（见《晋书》卷六十二本传）总之，自西汉中叶以来，豪族大姓在平时尽量避免“以武犯禁”，而改走“士化”的道路。但一到乱世，“以武犯禁”则依旧成为豪族的一大特色。

六 侠气与士风之一

——个人道德

东汉以下，由于“文化”已凌驾于“武化”之上，“儒”的地位自然远比“侠”为高。从战国到汉初那种“儒”与“侠”之间的均衡局面已一去不返了。然而“侠”的一套伦理规范和精神却并没有消失；它依然存在于豪族以至士族的生活方式之中。豪族与豪侠是一体的两面，不过因时而异，这一点，上面已经论证过了。现在我们要进一步讨论“侠”与士族的关系。从表面上看，豪侠与儒生一武一文，几乎是背道面驰。但是由于许多儒生出身于尚武的豪族背景，他们从小便浸润在“侠”的道德风气之中，所以东汉的士大夫往往具有“侠”的精神。试以东汉初期张堪和廉范二人为例：

> 张堪字君游，南阳宛人也，为郡族姓。堪早孤，让先父余财数百万与兄子。年十六，受业长安，志美行厉，诸儒号曰“圣童”。
>
> 廉范字叔度，京兆杜陵人，赵将廉颇之后也。汉兴，以廉氏豪宗，自苦陉徙焉。……诣京师受业，事博士薛汉。……永平初，陇西太守邓融备礼谒范为功曹，会融为州所举案，范知事譴难解……于是东至洛阳，变名姓，求代廷尉狱卒。居无几，融果征下狱，范遂得卫侍左右……融系出困病，范随而养视，及死，竟不言，身自将车送丧致南阳，葬毕乃去。后辟公府，会薛汉坐楚王事诛，故人门生莫敢视，范独往收敛

之。……范世在边，广田地，积财粟，悉以赈宗族朋友。……世伏其好义。”

最值得注意的是范晔对他两人的评论。论曰：

> 张堪、廉范皆以气侠立名，观其振危急、赴险厄，有足壮者，堪之临财，范之忘施，亦足以信意而感物矣。（见《后汉书》卷三十一）

范晔用“以气侠立名”来称誉此二人，即是指出他们所表现的道德精神渊源于“侠”。此外如“振危急”、“赴险厄”、“临财”、“忘施”等词也都是“游侠传”中的语言，我们试一查考此二人的背景，一个是“郡族姓”，一个是“豪宗”，但他们都已走上“士化”的路，曾先后在太学受业。廉范出自名将世家，其祖先尚武更不必说了。他们的“气侠”无疑是从“侠”的生活方式中移植过来的。“侠”与“士”之间有直接的历史渊源，我们还可以举两个有力的证据。第一是前文已提到的戴良。他的曾祖父是“家富、好给施、尚侠气”的“关东大豪”戴遵。但是这一豪侠之家传到戴良这一代已彻底的“士化”了。他的哥哥伯鸾是以严守儒家礼法著名的，而他自己则主张“情苟不佚，何礼之论”，因此成为魏晋清谈思想的先行者。他的“论议尚奇，多骇流俗”及自负为“独步天下，谁与为偶”，也许正是家传的“豪侠”之气的变相。第二个例子是郭伋。《后汉书》卷三十一本传云：

> 郭伋字细侯，扶风茂陵人也。高祖父解，武帝时以任侠

闻。父梵，为蜀郡太守。伋少有志行，哀、平间辟大司空府。……(建武）十一年，调伋为并州牧。……聘求耆德雄俊，设几杖之礼，朝夕与参政事。二十二年，征为太中大夫，赐宅一区，及帷帐钱谷，以充其家。伋辄散与宗亲九族，无所遗余。

司马彪《续汉书》卷三记郭伋为并州刺史，“下车聘请州中耆俊，以为师友，……分禄以养之”。[1]较范书为详，更可显出他的作风。他的高祖是最著名的“游侠”郭解，但是他的父亲在西汉晚期已仕至蜀郡太守，显然已弃“侠”就“儒”了。郭伋本人则近于循吏一型，足见“士化”之深。从他分禄以养耆俊及散财与宗亲九族之事来看，他仍然保持了“侠”的风范。“侠风”随着豪族的“士化”而进人了士大夫的生活方式之中，这是最明白的证据。

赵翼《廿二史劄记》卷五“东汉尚名节”条说：

自战国豫让、聂政、荆轲、侯嬴之徒，以意气相尚，一意孤行，能为人所不敢为。世竞慕之。其后贯高、田叔、朱家、郭解辈徇人刻己，然诺不欺，以立名节。驯至东汉，其风益盛。盖当时荐举征辟，必采名誉。故凡可以得名者必全力赴之，好为苟难，遂成风俗。

赵氏论东汉士大夫名节的起源，直接上溯至战国至汉初的“游侠”传统，甚为有见。可惜他语焉不详，对于士大夫何以竟能继承

[1] 周天游辑注，《八家后汉书》(上海：上海古籍出版社，1986年)，上册，页378。

了游侠的道德规范，没有提出解释。其实从本文的研究来看，这一发展毋宁是顺理成章的。东汉的士，有许多是从豪族或豪侠的背景中蜕化而来的；在他们的道德观念中，“侠”的比重至少不在“儒”之下。赵翼所谓“东汉名节”应该说是“儒”和“侠”的混合产品。顾炎武论两汉风俗，把东汉的“节义之防”与“士风家法”都归功于光武一人的倡导，恐怕只能算是传统儒家的一偏之见。（见《日知录·两汉风俗》）

现在让我们再简略地分析一下东汉士风中的“侠”的成分。

“侠”的第一项道德规则是“言必行，行必果，已诺必诚”。这和儒家所主张的“大人者，言不必信，行不必果”（《孟子·离娄下》）是大不相同的。所以季布一诺重于黄金百斤。东汉之士则极重然诺，他们所奉持的正是“侠”的道德。试看下面的例子。《后汉书·独行范式传》：

> 范式字巨卿，山阳金乡人也，一名氾。少游太学，为诸生，与汝南张劭为友。劭字元伯。二人并告归乡里。式谓元伯曰：“后二年当还，将过拜尊亲，见孺子焉。”乃共克期日。后期方至，元伯具以白母，请设馔以候之。母曰：“二年之别，千里结言，尔何相信之审邪？”对曰：“巨卿信士，必不乖违。”母曰：“若然，当为尔酝酒。”至其日，巨卿果到，升堂拜饮，尽欢而别。

这是东汉初年的故事，足见其时士人受“侠风”濡染已深。范式在历史上以“山阳死友”著称，是可以托死的朋友。有关他的侠义故事很多，有的甚至已神话化了，限于篇幅，不再征引。必须指

出的是：由于他和朱家、郭解一样，坚持“厚施而薄望”的原则，地方官曾特别上书朝廷表彰他的行状。这一事实尤其能说明“侠”的行为在士大夫社群中已被承认为最高的道德准则了。

“言必信，行必果”的另一表现则是郭解所谓“以躯借友报仇”（《汉书》本传）。有两个著名的例子值得介绍。第一是郅恽，他也是范式和张劭的朋友，史言他“年十二失母，居丧过礼，及长，理《韩诗》、《严氏春秋》，明天文历数”。他当然是一个合格的儒生。但是他的朋友董子张将死，希望他代报父仇。他“即起，将客遮仇人，取其头以示子张。子张见而气绝。”（《后汉书》卷二十九本传）第二个例子发生在党锢时代。《后汉书·党锢何颙传》云：

> 何颙字伯求，南阳襄乡人也。少游学洛阳。颙虽后进，而郭林宗、贾伟节等与之相好，显名太学。友人虞伟高有父仇未报，而笃病将终，颙候之，伟高泣而诉。颙感其义，为复仇，以头醊其墓。

这两个“以躯借友报仇”的行为先后如出一辙，尤可见“侠”风流行在东汉一代士的社群之中。儒礼有“父母在，不许友以死”之说。但郅、何两人代友报父仇时是否父母都已亡故，却史无明文可稽，赵翼便批评他们“徒徇友朋私情，而转捐父母遗体”。无论如何，儒家并不积极鼓励人“许友以死”。这两人“以躯借友报仇”明明是实践汉代“侠”的伦理，虽则他们都已“士化”，并且是知名的儒生。

七 侠气与士风之二
——群体意识

汉代的“游侠”虽没有严密的组织，但显然也自成一社群，具有高度的群体意识。所以在危难之际往往互相援引[1]。这一特殊的“侠风”也传进了东汉士的阶层，而尤其清楚地表现在汉末党锢之祸中。上引《党锢何颙传》续云：

> 及陈蕃、李膺之败，颙以与蕃、膺善，遂为宦官所陷，乃变姓名，亡匿汝南间。所至皆亲其豪杰，有声荆、豫之域。袁绍慕之，私与往来，结为奔走之友。是时党事起，天下多离其难，颙常私入洛阳，从绍计议。其穷困闭厄者，为求援救，以济其患。有被掩捕者，则广设权计，使得逃隐，全免者甚众。

关于党人的亡匿和援救，下面将另作讨论。此段记载中有一极重要的线索，不可放过，即何颙“所至皆亲其豪杰，有声荆、豫之域”。文中“豪杰”即是各地豪族领袖、名士或豪侠之类的人物。这一事实显示当时党人名士和豪族和豪侠之间存在着密切的社会联系。不但如此，党人名士之中便有人兼具“侠”的身份。例如据《党锢列传》序，张邈为“八厨”之一（“厨”是“能以财救人”之意）。他后来名列“三君”、“八俊”等三十五人之内，无疑是一个重

[1] 劳榦，前引书，页1035。

要的党人领袖。但据《三国·魏志》卷七《吕布传附张邈传》云：

> 张邈字孟卓，东平寿张人也。少以侠闻，振穷救急，倾家无爱，士多归之。太祖（曹操）、袁绍皆与邈友。辟公府，以高第拜骑都尉，迁陈留太守。董卓之乱，太祖与邈首举义兵。

可证张邈同时也是一位豪侠。又《英雄记》（《三国志》卷六《袁绍传》裴注引）曰："绍……又好游侠，与张孟卓（邈）、何伯求（颙）、吴子卿、许子远"（攸）、伍德瑜（琼或孚）等皆为奔走之友。"则不仅张邈是"侠"，而且何颙也是"侠"。党锢领袖兼具"名士"和"豪侠"双重身份（张邈名列《汉末名士录》，也见《三国志·袁绍传》注），这一重要事实更足以证明东汉名节是儒、侠合流的结果了。

《史记·游侠郭解传》云：

> 解亡，置其母家室夏阳。身至临晋。临晋籍少公素不知解。解冒，因求出关。籍少公已出解，解转入太原。所过辄告主人家，吏逐之。迹至籍少公，少公自杀，口绝。久之，乃得解。

郭解的逃亡和受人掩护在"游侠"的生活方式中具有典型的意义。籍少公和他素不相识，但为了掩护他，竟自杀以断绝追捕的线索，更是"侠"的精神的极端表现。这种"藏亡匿死"的行为后来仍一直流行在豪族和豪侠之间，未曾中断。汉光武"为白衣时，藏亡匿死，吏不敢至门。"（《后汉书·酷吏董宣传》）便是一例。刘家

本是从豪族向士族转化的一个典型。所以光武本人既“事田业”，又“之长安，受《尚书》，略通大义”。其兄伯升则“好侠养士”。（见《后汉书·光武纪上》）这样的家族在平时是“豪族”甚至“士族”，一到乱世便以“豪侠”的面目出现了。这一“藏亡匿死”的侠行随着豪族的“士化”也变成士的道德规范的一个组成部分。《后汉书·党锢张俭传》云：

> 俭得亡命，困迫遁走，望门投止，莫不重其名行，破家相容，后流转东莱，止李笃家。外黄令毛钦操兵到门，笃引钦谓曰：“张俭知名天下，而亡非其罪。纵俭可得，宁忍执之乎？”钦因起抚笃曰：“蘧伯玉耻独为君子，足下如何自专仁义？”笃曰：“笃虽好义，明廷今日载其半矣。”钦叹息而去。笃因缘送俭出塞，以故得免。其所经历，伏重诛者以十数，宗亲并皆殄灭，郡县为之残破。

张俭“望门投止”的经历和郭解事如出一辙，不过波澜更为壮阔，情节更为惨烈而已。东汉儒生继承了西汉侠士的风范，这是最生动的见证。从这一点说，《后汉书·党锢列传》正不妨看作《汉书·游侠传》的续篇。

东汉士大夫的群体意识与侠风有关，我们还可以举送葬一事为证。《史记·游侠剧孟传》云：

> 然剧孟母死，自远方送丧，盖千乘。

泷川龟太郎《史记会注考证》说：

庶人送丧之多，盖始于此。

泷川有此注语正是因为他看出了大规模的送丧风气是从游侠群中开始的。

《汉书·游侠楼护传》也记载：

母死，送葬者致车二三千两。

楼护是西汉末期的豪侠，送葬的人数又比剧孟时增加了两三倍，可见这一风气越后越盛。与送葬相关的另一风气是上冢，也盛行于豪侠社群。楼护母丧在长安，但原籍在齐，他后来过齐上先人冢，会宗族故人。这件事前文已引及，不再重复。同书《游侠原涉传》略云：

涉欲上冢，不欲会宾客，密独与故人期。……所与期上冢者车数十乘到，皆诸豪也。

原涉上冢，不愿意会宾客，可见平时上冢一定包括宾客。尽管如此，他所约会的豪侠还是有数十乘之多。又《汉书》卷七十七《何並传》：

侍中王林卿通轻侠，倾京师。后坐法免，宾客愈盛。归长陵上冢，因留饮连日，（何）并恐其犯法，自造门上谒。谓林卿曰："冢间单外，君宜以时归。"林卿曰："诺。"

何并当时是长陵令，对王林卿在先人冢上会大批游侠，留饮连日，颇不放心，因此才亲自上门请他早归。原涉、王林卿和楼护都是同时的人，更可见送丧和上冢与游侠的大规模集会有关。在以上三例中，楼护过齐上冢是事先上书请求朝廷批准的。那是因为楼护已被任命为谏大夫，不再是庶人了。其他二例则似是私人集会。

我们现在要进一步追问：为什么游侠特别要利用送葬和上冢来进行大规模的集会？从王林卿的例子，我们不难推想这是他们商议共同行动的重要场合。此外他们当然也通过这种集会以加强联系甚至显示势力。总之，送葬和上冢为他们提供了建立组织关系的机会，虽则这种组织在结构上也许是比较松弛的。但是为什么是送葬和上冢，而不是其他集会方式呢？这一点和汉代法律有关。《史记·孝文本纪》"酺五日"句下，《集解》引文颖曰：

汉律：三人已上无故群饮，罚金四两。

可见汉代禁止三人以上无故集会饮酒。不但如此，《汉书·宣帝纪》王凤二年秋八月诏曰：

夫婚姻之礼，人伦之大者也；酒食之会所以行礼乐也。今郡国二千石或擅为苛禁，禁民嫁娶不得具酒食相贺召，由是废乡党之礼，令民亡所乐，非所以导民也。

王先谦《补注》引周寿昌曰：

《礼·郊特牲》云：昏礼不贺，人之序也。前汉承周制，故郡国二千石禁民嫁娶不得具酒食相贺召。至此特诏弛禁也。

这更证明西汉中叶以前政府对民间的集会是控制得很严的，连婚礼也不能聚贺。但汉代既号称以“孝”治天下，对于送葬与上冢自不能加以禁止。这大概便是游侠为什么必须利用这两种场合进行大规模的集会了。王林卿只能在上冢时才能召大批宾客“留饮连日”，否则便犯了“三人已上无故群饮”的禁律。尽管如此，这个集会还是引起了地方官的猜疑。

大规模送葬和上冢的风气后来也出现在儒生社群。《汉书·儒林周堪传》：

王莽时（唐）林、（王）吉为九卿，自表上师冢，大夫、博士、郎吏为许氏学者各从门人会，车数百两。儒者荣之。

这次门人弟子上周堪冢是请求获准的，还不算私人集会。此事已迟至王莽时代，在游侠上冢已成风气之后。至于士大夫送葬，自以元始五年（公元6年）孔光的丧事，规模最大，但那是由朝廷正式出面主持的，不是儒生群体意识的表现（见《汉书》卷八十一《孔光传》）。《后汉书·儒林楼望传》：

楼望字次子……少习《严氏春秋》……世称儒宗，诸生著录九千余人。年八十，永元十二年（公元100），卒于官，门生会葬者数千人，儒家以为荣。

此事是否私人集会抑或带有官办性质，殊不易定。这确是儒生送葬规模最大，而见于记载也最早的一次，但上距游侠送葬的起源已两三个世纪。从“儒家以为荣”之语观之，此事在当时还是很少

见的。

士大夫藉送葬进行大规模集会要到党锢时代才蔚成普遍风尚。兹择其有代表性的事例，略作说明。《后汉书》卷五十三《申屠蟠传》：

太尉黄琼辟，不就。及琼卒，归葬江夏，四方名豪会帐下者六七千人，互相谈论，莫有及蟠者。

同书卷六十八《郭泰传》：

（建宁二）年春，卒于家，时年四十二。四方之士千余人，皆来会葬。

李贤注引谢承《后汉书》云：

泰以建宁二年正月卒，自弘农、函谷关以西，河内、汤阴以北，二千里负笈荷担弥路，柴车苇装塞涂，盖有万数来赴。

这两例中有可注意者数事：第一，黄琼卒于延熹七年（公元164），正值第一次党锢（延熹九年）的前夕。郭泰（林宗）则死在第二次党锢发生之年。这正是士的群体意识最为高昂的阶段；他们的大规模集会自然带有与宦官集团相对抗的意味。所以在黄琼的会葬中，才有六七千名豪“互相谈论”之事。第二，这两次送葬的儒生都来自“四方”。据谢承《后汉书》所记，其中有不少人是从二千里以外的地方，经过千辛万苦赶来赴会的。这说明汉末士人的政治结

合是全国性的，远远超出了血缘和地缘的关系。第三，赴会人数之多也是可惊的：前一例有六七千人，后一例有“千余人”和“万数”两说，相差甚大。如折衷计算，大概总有几千人。第四，这两次送葬似都是私人性质。当时宦官擅权，朝廷恐怕不可能允许敌对势力的大规模集会。而且郭泰从未出仕，会葬必由士大夫私下联络和组织而成，更无可疑。不但如此，《后汉书·党锢范滂传》载：

> 滂后事释，南归。始发京师，汝南、南阳士大夫迎之者数千两。

这更是私人的集会了。这种声势只有西汉游侠如朱家、郭解能比拟。朱家是“自关以东莫不延颈愿交”，郭解则“关中贤豪，知与不知，闻声争交欢”。游侠的世界显然也超越了宗族、亲戚、乡党的关系。

党锢解禁（中平元年，公元184）之后，士大夫集会的规模更为浩大。《后汉书》卷六十二《陈实传》云：

> 及党禁始解，大将军何进、司徒袁隗遣人敦实，欲表以不次之位。实乃谢使者曰：“实久绝人事，饰巾待终而已。”……中平四年，年八十四，卒于家。何进遣使吊祭，内赴者三万余人，制衰麻者以百数。

《三国志》卷二十二《陈群传》注引《傅子》也与此相同。陈实晚年不肯出仕，则此次会葬也必为私人集会。又《三国志》卷一《武帝纪》建安十三年条注引皇甫谧《逸士传》云：

及袁绍与弟术丧母，归葬汝南……会者三万人。

这两次会葬都是三万人，数字纵有夸张，也反映了集合规模越来越大。更可注意的是袁绍、袁术都明显地有“侠”的背景。士大夫送葬之风与“侠”的传统必有关联，观此益信。也许有人会怀疑，东汉以下豪侠是否还继续保持送葬的传统？让我们举一个后世的例子，以为旁证。《新唐书》卷八十五《窦建德传》：

窦建德，贝州漳南人。世为农，自言汉景帝太后父安成侯之苗裔。材力绝人，少重然诺，喜侠节。乡人丧亲，贫无以葬，建德方耕，闻之太息，遂解牛与给丧事，乡党异。……为里长，犯法亡，会赦归。久之，父卒，里中送葬千余人，所赠予皆让不受。

窦建德虽有鲜卑人的嫌疑，可能是北魏镇戍屯兵营户的后代[1]，但是他既“世为农”，则汉化必已达到相当高的程度。至少父死而有千余人送葬之事决非来自鲜卑旧俗。像他这种保持尚武精神的汉化胡人是很容易和汉族的豪侠传统合流的。如果这一推测不误，则送葬的风俗在豪侠社群中一直流传了好几百年，都没有中断。

我们在上面提到侠的结合也有超越于宗亲、乡党以上的根据。就这一方面说，西汉的豪侠和东汉的士大夫之间似乎也大有貌异而心同的地方。那么，侠的超越根据是什么呢？《汉书·游侠楼护传》

---

[1] 关于窦建德可能是胡种，其姓氏是鲜卑纥豆陵氏之所改，可看陈寅恪，《论隋末唐初所谓“山东豪杰”》，收在《金明馆丛稿初编》（上海：上海古籍出版社，1981年），页218－219。

说楼护：

> 结交士大夫，无所不倾。其交长者尤见亲而敬。众以是服。为人短小精辩；论议常依名节，听之者皆竦。

同书《原涉传》也说：

> 郡国诸豪及长安、五陵诸为气节者皆归慕之。涉遂倾身与相待。人无贤不肖阗门，在所闾里尽满。

从这两段话中，我们可以清楚地看到“名节”或“气节”正是侠的超越根据。楼护“论议常依名节”，使听者为之竦然，更说明他已将侠的“名节”意识提炼到理论的高度。原涉则是在“气节”实践上得到各地豪侠的归慕，所以贯注在侠的世界中有一套超越的精神，决不仅仅是现实的利害。可惜我们已无法知道楼护“论议”的具体内容了，他在当时有“君卿唇舌”的称号，想必有一番美妙的说辞足以震动一世豪杰之心。《史记·太史公自序》说：

> 救人于危，振人不赡，仁者有乎！不既信，不倍言，义者有取焉！作《游侠列传》。

太史公不惜以仁、义称许游侠，这是游侠所能得到的最高礼赞了。楼护是有机会读到《太史公书》的，他的议论也许和司马迁相去不远吧。

也许不是出于偶然，名节、气节、仁义恰恰也是东汉士风的基本

特征。赵翼说“东汉尚名节”，顾炎武也说：“党锢之流，独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝。”（《日知录·两汉风俗》）党人名士本来就是闻游侠之风而起的。《后汉书》论张俭曰：

> 昔魏齐违死，虞卿解印；季布逃亡，朱家甘罪。而张俭见怒时王，颠沛假命，天下闻其风者，莫不怜其壮志，而争为之主。至乃捐城委爵、破族灭身，盖数十百所，岂不贤哉！

可见范晔正是把党锢名士看作古代游侠的继起者。葛洪《抱朴子》外篇《正郭》论郭林宗曰：

> 无故沉浮于波涛之间，倒屣于尘埃之中。遨集京邑，交关贵游，轮刓箕弊，匪遑启处。遂使声誉翕熠，秦胡景附，巷结朱轮之轨，堂列赤绂之客；轺车盈街，载奏连车。诚为游侠之徒，未合逸隐之科也。

这更是明白以汉末名士为“游侠”了。

八　集体豪侠的尾声

从汉末到隋唐之际，正史上颇不乏“豪侠”、“任侠”的记载，而尤以北朝为多。这不但和战乱有密切的关系，而且也和地域背景有关。中国北方边境和胡族相接，任侠尚武的精神自古便特别旺盛。所以《史记·货殖列传》说：“种、代，石北也，地边胡，数被寇。

人民矜懻忮，好气任侠为奸，不事农商。”班固的祖先秦末避地北边，在汉初也以“任侠”著称（《汉书·叙传》上）。东汉晚期武威的段颎，史亦言其“少便习弓马，尚游侠，轻财贿，长乃折节好古学”。（《后汉书》卷六十五本传）到了南北朝时期，北方在胡人统治之下，士族豪姓为了适应世变，往往发展武装力量，而获“侠”名。下面依朝代先后略举数例为证。《魏书》卷六十九《裴延儁传》曰：

裴延儁，字平子，河东闻喜人，魏冀州刺史徽之八世孙。……延儁祖弟良……良从父兄子庆孙，字绍远。少孤，性倜傥，重然诺。释褐员外散騎侍郎。……庆孙任侠有气，乡曲壮士及好事者，多相依附，抚养咸有恩纪。在郡之日，值岁饥凶，四方游客常有百余，庆孙自以家粮赡之。性虽粗武，爱好文流，与诸才学之士咸相交结，轻财重义，座客常满，是以为时所称。

同书同卷《崔休传》曰：

崔休，字惠盛，清河人，御史中丞逞之玄孙也（按：崔逞有传在同书卷三十二）……（第三子）叔仁，性轻侠，重矜期。

《北齐书》卷二十二《李元忠传》曰：

李元忠，赵郡柏人也。曾祖灵，魏定州刺史、钜鹿公。祖恢，镇西将军。父显甫，安州刺史（按：传皆见《魏书》卷四十九）。元忠少厉志操，居丧以孝闻。……元忠宗人愍，字魔怜，形貌

魁杰，见异于时，少有大志，年四十，犹不仕州郡，惟招致奸侠，以为徒侣，孝昌之末，天下兵起，懋潜居林虑山，观候时变。

《周书》卷四十三《韦祐传》曰：

韦祐字法保，京兆山北人也，少以字行于世。世为郡著姓。……法保少好游侠，而质直少言。所与交游，皆轻猾亡命。人有急难投之者，多保存之。虽屡被追捕，终不改其操。父殁，事母兄以孝敬闻。……正光末，四方云扰。王公被难者或依之，多得全济，以此为贵游所德。

以上诸例，河东裴氏、清河崔氏、赵郡李氏、京兆韦氏都是当时山东、关中的"郡姓"，即所谓"以中国士人差第阀阅为之制"者(见《新唐书·儒学柳冲传》)。他们的支裔之中竟产生了这许多"侠"的人物，这显然是时势和地域所共同造成的。

北朝士族豪姓虽一时稍有武化的逆转迹象，但毕竟只是尾声了。中国史上重文轻武的大趋势已经形成，是无可挽回的了。唐代自武则天、玄宗以下，上层社会成为山东士族和新兴进士互争雄长的局面。从此之后，不但文、武分途，而且文士的政治、社会声望也远比武人为高。汉晋南北朝以来的武装豪族渐渐消逝了。所以中唐以后，"侠"无论是作为观念或社会行为而言都进入了另一个历史阶段，但限于时间和篇幅，此处只能略作推测。

在讨论唐以后"侠"的变迁之前，我们还要附带澄清"侠"和下层社会的关系。本文所讨论的"侠"大体都与"豪族"、"大姓"等

上层社会有关。这是受了史料的严重限制，不得不然。但“侠”自始便具有平民性格，而且司马迁所最推重的也是“闾巷”、“匹夫”之“侠”。西汉“游侠”的活动决不限于两卷《游侠传》所记载的那些浮在政治、社会上层的事迹。其深入民间而不见诸文字的种种“侠行”似乎不可能对于下层社会完全不发生影响。所以有人特别强调中国后世的秘密会党是和“游侠”活动一脉相承的[1]。我个人也倾向于相信“游侠”的组织活动和精神有助于黄巾、太平道、五斗米道等秘密结社的发展。但记载残缺，无从证实。《汉书·酷吏尹赏传》：

> 长安中奸猾浸多，闾里少年群辈杀吏受赇报仇，相与探丸为弹：得赤丸者斫武吏，得黑丸者斫文吏，白者主治丧。城中薄暮尘起，剽劫行者，死伤横道，枹鼓不绝。

这种有组织的杀吏报仇的行动其实即是由“闾里之侠”发动和领导的。不过官方文书称他们为“奸猾”而已。我们只要把“奸猾”和汉代流行的“奸侠”之名联系起来，便不难看出此中真相了。更重要的是“探丸为弹”一段话所透露的组织活动。此中“弹”字历来注家都不得其解。颜师古误为“弹丸”之“弹”，王念孙也因此认定“为弹”两字是衍文（均见《汉书补注》）。现在由于考古发现，我们已知“弹”亦作“僤”、“墠”、“单”等，是一种民间组织。立“弹”之后对于参加的人则发生“约束”作

---

〔1〕 参看雷海宗，《中国文化与中国的兵》（香港：龙门书店影印版，1968 年），页 140－143。

用[1]，所以此处“探丸为弹”的意义即是“探丸为约”。这可以证明“游侠”是利用了当时民间的组织方式来进行活动的，不过用之于结客报仇而已。后来赤眉首领吕母即借“聚客报仇”而起事；另一首领樊崇也“以言辞为约束”（见《后汉书》卷十一《刘盆子传》）。这似乎都和“游侠”的组织活动有某种联系。后世秘密会党特重“义气”，这也是“侠”的精神。五斗米道孙恩赴海自沉时“妖党及妓妾……投水从死者百数”(《晋书》卷一〇〇本传)。这恐怕也是一种“侠”的精神的表现，未必全出于宗教信仰。限于史料，我们的推测仅能止于此。

九 “剑侠”的出现

——个人活动的新阶段

从后世有关“侠”的文献来看，唐以下的“侠”大体上已失去了宗族、乡党、宾客之类的社会基础，因此“侠”的集体活动在史籍上也相应减少。地方豪强或城市无赖集体横行或剽掠之事虽未完全绝迹，但史家已不再把他们看作“侠”了。这自然反映了中唐以后社会结构的变迁，这里不能涉及。与以前的情况相反，“侠”主要变成了个人的活动。唐人传奇中有“豪侠”一类，收集在《太平

---

〔1〕 关于“弹”的解释，见黄士斌《河南偃师县发现汉代买田约束石券》，《文物》，1982年12期，页19；宁可，《关于〈汉侍廷里父老僤买田约束石券〉》，同上，页23－26。邢义田，《汉代的父老、僤与聚族里居——〈汉侍廷里父老僤买田约束石券〉读记》，收在《秦汉史论稿》（台北：东大图书公司，1987年），页223－227。邢文所引张俭等“刻名立墠，共为部党，而俭为之魁”之例，尤可注意。

广记》一九三至一九六卷中，其中《虬髯客》、《崑仑奴》、《聂隐娘》、《红线》诸篇尤脍炙人口。这些传奇大抵都是有关男女剑侠之流救人危难的侠义故事，但也有刺客和大盗。如果细加分析，他们的行为显然合乎古代游侠重然诺、疏财、赴人厄困、存亡死生、不矜能、不伐德种种道德标准，所不同者是他们不再有“权行州里、力折公侯”的社会势力，彼此之间更没有联系和集会。总之，他们都是一些独往独来的“异人”。这些豪侠故事也并不全是虚构的，例如侠士许俊从蕃将沙叱利府第中为韩翊夺还美人柳氏一事（《太平广记》卷四八五《柳氏传》），也见于孟棨《本事诗》，所以很可能是“实录”[1]。又如《荆十三娘》一条（见《广记》卷一九六），记进士赵中行和荆娘救人报仇的侠行，仍存于今本孙光宪《北梦琐言》卷八。孙氏自序说："每聆一事，未敢孤信，三复参校，然始濡笔。”则此条至少也有事实的影子。我们有理由相信“豪侠”传奇在一定程度上反映了唐代的社会实况。《旧唐书》卷一〇六《李林甫传》云：

> 林甫晚年溺于声妓，姬侍盈房，自以结怨于人，常忧刺客窃发，重扃复壁，络板甃石，一夕屡徙，虽家人不之知。

尤可证剑侠、刺客确有其事，否则李林甫何必防范如此之严？

剑侠、刺客之流古代早已有之，但往往隶属于“侠”，故声光为“侠”所掩，中唐以后，独来独往的剑侠则几已成为“以武犯禁”的唯一典型，这可以说是侠史上的一大分野。这一新的“侠”的形

---

[1] 鲁迅，《中国小说史略》，《鲁迅全集》单行本，1946年，页93。

象，宋以下无大改变，而且基本上构成了文学想像中的“侠”的原型[1]。岳柯《桯史》卷一“施宜生”条：

> 宜生方显时，龟山僧至其国，言于（金主）亮而尊显之，俾乘驿至京，东视海舟，号“天使国师”，不知所终。僧踪迹有异，淮人能言之。出入两境如跳河，轻财结客，又有至术，髡而侠者也。

“髡而侠”也是唐以来的新现象，《太平广记》卷一九四收有“僧侠”一条可证。僧人习武，南北朝已然，唐代尤甚。顾炎武《日知录》“少林僧兵”条和赵翼《陔余丛考》卷四十一“少林寺僧兵”条都列举了唐至明各代的事例，所以“僧侠”的传说起于唐代也是有历史背景的。更有趣的是清初天地会也有起源于福建莆田少林寺一百二十六僧的传说。其事近于神话，恐不可信（见徐珂《清稗类钞》“会党类·天地会”条）。从《桯史》的例子来看，龟山僧之所以有“侠”称，当和“轻财结客”有关，但是和一般剑侠相同，他也是独来独往、出没无常的，所以最后竟“不知所终”。这是后世单身侠客的普遍特色。周亮工《书影》卷四云：

> 剑侠见于古传纪中甚夥，近不但无其人，且未闻其事。……予姻陈州宋镜予光禄尊人圜田公，讳一韩，神庙时在兵垣，劾李宁远，疏至一二十上；宁远百计解之，卒不从。一

[1] 文莹《玉壶清话》券五：“李士衡少时，一侠者遗一剑，属之曰：君他日发迹在于剑，记之。”这个故事也可见“剑侠”观念在宋代流行之普遍。

夕，公独卧书室中，晨起，见室内几案、盘盂、巾舄、衣带、下至虎子之属，无不中分为二，痕无偏缺，有若生成；而户扃如故，夜中亦无少声息。公知宁远所为，即移疾归。光禄时侍养京邸，盖亲见之。乃知世不乏异术，特未之逢耳。

这一段纪事最能说明剑侠不常见，但又确有其人。周亮工的记载是根据他的姻亲的亲身经历而来，正是第一手资料。

《明史》无宋一韩传。文中李宁远即李成梁，传在《明史》卷一二六。成梁是朝鲜后裔，镇守辽东二十二年，以军功封宁远伯。万历初年他弃守边境诸堡，极为物议所不容。《明史》言："兵科给事中宋一韩言弃地非策。巡按御史熊廷弼勘奏如一韩言，一韩复连章极论。帝素眷成梁，悉留中不下。"周亮工的记载在此完全获得证实。宋一韩的遭遇自然是李成梁的刺客的杰作，其人必属剑侠之流，绝无可疑。

十 "侠"的观念的无限扩大

我们指出唐、宋以下所最为流行的剑侠具有个人行动的特色，但这并不是说，汉代那种集体行动的侠风在后世已经完全被遗忘了。民间秘密结社的情况由于史料缺乏，姑且不说，即使在正史上，我们还是偶然可以发现古代游侠的遗风。不过他们的活动限于一隅，不再有号令遍于天下的声势了。《宋史》卷二九八《陈希亮传》附记他的第四子陈慥说：

> 慥字季常，少时使酒好剑，用财如粪土，慕朱家、郭解为人，闾里之侠皆宗之。在岐下，尝从两骑挟二矢与苏轼游西山。……因为轼马上论用兵及古今成败，自谓一世豪士。稍壮，折节读书，欲以此驰骋当世，然终不遇。

这个例子颇能显示古代游侠虽迟至北宋仍为人所仰慕。陈慥与苏轼不但同是眉州人，而且是世交。嘉祐六年至治平二年（公元1061—1065）苏轼任大理评事凤翔府签判，其时陈希亮恰好知凤翔府，陈慥与苏轼游于岐山之下便在这一段时期。我们不知道陈慥慷慨任侠并获得闾里之侠的推尊是指眉州故里还是凤翔。无论如何，这一集体的任侠活动显然只是地方性的，远非朱家、郭解的势力遍布各地者可比。另一方面，《宋史》的记载完全根据苏轼的《方山子传》而来(见《东坡前集》卷三十三)；苏轼的文章自然是直接借用了《史记·游侠传》的语言。因此我们也不能过于认真，以为这是汉代“游侠”的直接翻版。事实上，陈慥的最后归宿是一个养生的隐士[1]。

陈慥的例子也显示出唐、宋以来“侠”的观念的变迁。陈慥虽好剑，善骑射，他毕竟还是一个读书人，并不能算“以武犯禁”的“侠”，与陈慥相类似的例子还有宋初的柳开。《宋史》说他“有胆

---

[1] 苏轼《陈季常自岐亭见访，郡中及旧州诸豪争欲邀致之，戏作陈孟公诗一首》见孔凡礼点校，王文诰辑注《苏轼诗集》卷二十（北京：中华书局，1982年），第4册，页1057－1058。诗也全用《汉书·游侠传》陈遵的故事。又观此诗题，陈慥晚年还与“郡中”和“旧州”的豪侠时有往还。但陈慥晚年去岐亭“喜谈养生，自谓吐纳有得”。见丁传靖《宋人轶事汇编》卷十二引《墨庄漫录》（香港：中华书局，1981年），中册，页604。最可笑的是陈慥在后世却以惧内著名，至今还流传“季常之癖”的成语。参看梁章钜《浪迹续谈》卷六“陈季常”条（香港：中华书局，1981年），页360－361。

勇”、“性倜傥重义”（卷四四〇《文苑》二本传）。文莹《续湘山野录》则说他“尚气自任”。同人《玉壶清话》卷二又记载了他拔剑欲斩人的故事。大概柳开确是一个有武勇的人，因此后世也把他归作“侠”的一类[1]。但其实他是宋代文学史上的重要人物，开古文复兴的先河，陈、柳两人的事迹更进一步为儒、侠合流在后世的发展提供了具体的例证。“侠”的观念已逐渐和“武”分家了，陈慥与柳开的“侠”多少还和“剑”沾上了边，此外还有不少的“侠”则根本和“武”无关。

我们稍稍翻检《宋史》，便可发现与“武”完全无关的“侠”至少不在与“武”有关的“侠”之下。例如《儒林》、《文苑》两传（卷四三一至四四五）中的“侠”，除去柳开不计，共有三例，而《忠义传》（卷四四六至四五五）中武人之以“侠”著称的也只有三例[2]。卷四三六《儒林》六《陈亮传》曰：

亮自以豪侠屡遭大狱，归家益历志读书，所学益博。

陈亮的“豪侠”称号显然与武艺剑术无涉，而是来自才气的超迈和性格的豪放。他曾自许道：“至于堂堂之陈，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变现而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，自谓差有一日之长。”（见本传）这便是他的“侠气”的具体表现了。卷四四三《文苑》五《贺铸传》曰：

---

〔1〕 James J. Y. Liu, *The Chinese Knight-Errant* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967) 49－50：据《渊鉴类函》卷三一一引《宋稗类钞》，列柳开为宋代之“侠”。

〔2〕 这三例是李彦仙“所交皆豪侠士”（卷四四八）。杜浒，“少负气游侠。”（卷四五四）和华岳，“为武学生，轻财好侠。”（卷四五五）

是时江淮间有米芾以魁岸奇谲知名，铸以气侠雄爽适相先后，二人相遇，瞋目抵掌，论辩锋起，终日各不能屈，谈者争传为口实。

卷四四四《文苑》六《刘恕传》曰：

次子和仲，有超轶材，作诗清奥，刻厉欲自成家，为文慕石介，有侠气。

这两处的"气侠"和"侠气"都明指性格和文格而言，毫无可疑。宋代文人词客而有"侠"名者还有刘过。叶绍翁《四朝闻见录》乙集"函韩首"条云：

韩侂胄欲遣使议和，而难其人……庐陵布衣刘过，亦任侠能辩，时留昆山妻舍。韩颇闻其名，谕钱参政象祖，风昆山令，以礼羁縻刘，勿使去。

刘过，字改之，是南宋著名词人，但《宋史》无传，当时记载说他"性疎豪好施"，与辛弃疾过从甚密[1]。韩侂胄想请他出使金国当然是因为他的性格豪迈而又善于言辞，能够承担这一败后求和的艰巨任务。所以叶绍翁此处所用"任侠"两字已与《淮南子》、《史记》、《汉书》中的意义截然不同；"侠"不但与"武"不必有关，而且也脱离了任何社会基础。一言以蔽之，"侠"已抽象化而专指一种精神气

[1] 见《宋人轶事汇编》卷十七所引各条，下册，页914－915。

概了，正因为如此，《儒林》、《文苑》中才出现了“侠”的人物。《宋史》卷四六四《外戚中·曹佾传》云：

> 偕字光道，少读书知义，以节侠自喜。……尝从梅尧臣学诗，尧臣称之，为序其诗。

这也是一个文士诗人而有“侠”节，其名则在《外戚传》中。“侠”既已抽象化为一种精神气概，则任何人具有此种精神气概，无论他的社会身份是什么，都可以叫做“侠”。《宋史》卷四六二《方技下·王克明传》曰：

> 王克明字彦昭……绍兴、乾道间名医也。……克明颇知书，好侠尚义，常数千里赴人之急。

本传载“张子盖救海州，战士大疫，克明时在军中，全活者几万人。子盖上其功，克明力辞之”。这正是所谓“既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德”的“侠”的遗风。《朱子语类》卷一二六记朱熹的话：

> 杲老乃是禅家之侠。

杲老即是大慧宗杲，又号妙喜、佛日，是两宋之际最有名望的禅宗大师。同书同卷又记朱子语：

> 如杲佛日之徒，自是气魄大，所以能鼓动一世，如张子

韶、汪圣锡辈皆北面之。

《四朝闻见录》甲集“径山大慧”条云：

> 大慧名妙喜，张公九成字子韶，自为士时已耽释学，尝与妙喜往来，然不过为世外交。张公自以直言忤秦桧，桧既窜斥张公，廉知其素所往来者，所善独妙喜。遂杖妙喜，背刺为卒于南海，妙喜色未尝动。

朱子说宗杲是“禅家之侠”自然是赞扬他的伟大“气魄”和与朋友共患难而无怨的精神，我们在上面已指出，西汉的豪侠精神怎样传入了士大夫阶层，我们也看到东汉党锢名士“依仁蹈义，舍命不渝”的慷慨大节，在很大的程度上，正是西汉侠风的继续和变相。现在我们则进一步看见，自宋以后，“侠”的精神不但继续进入文人学士的灵魂深处，而且弥散在整个社会，影响及于各阶层、各行业的人，连禅师与医师也深染侠风。这种情况越到后来便越为显著，明代沈德符《万历野获编》卷二十三有“侠倡”一条，记载了作者所认识的一位刘姓娼女“侠而憨”的事迹。更有名的妓女，如明末的柳如是，当时诗人便不惜用“帐内如花真侠客”的诗句来赞美她[1]，这更是“侠”的观念的扩大。如果我们再进一步分析《清稗类钞·义侠类》所收集的四百二十九则清代的侠义故事，那真可以说是九流三教、男女老幼无所不有，社会上各行各业的人差不多都包括在内了。西汉

---

[1] 见陈寅恪《柳如是别传》(上海古籍出版社,1980年)上册,页3所引。

的“游侠”出于武士的传统，还带有高度的“职业”意味[1]。但东汉以下“侠”已越来越不成其为一种职业了。这一历史发展和中国“侠”的特殊性有关：例如“侠”不构成一严格的阶级，它没有形式化的组织和礼仪，作为一个早期的武士集团它也未曾取得合法的地位。这些都和西方的武士或骑士恰恰相反。

十一 骑士与侠的文化异同

概括言之，西方的骑士自始至终都是一武装阶级，而且是封建贵族的一个重要组成部分。西方史家大致都承认从11世纪末到16世纪初（也就是从第一次十字军东征到宗教改革）是骑士的鼎盛时代。在这四百年间，骑士构成了西方武力的主体，为保卫国家和教会作出了重要的贡献。从15世纪末期始，由于国家常备军的建立，步兵在战争中的比重大增，以及炮火的使用等新发展，骑士集团才逐渐失去其用武之地。与此相对照，中国的“侠”即使在武力极盛的西汉时代，也没有成为国家武力的一部分。相反的，在朝廷的眼中“侠”的武力是敌对性的，因而必须加以消灭。自汉代以来，中国社会一天天走上重文轻武的道路，“侠”作为武力集团终于解体了。所以中国的侠在军事史上从来没有扮演过重要角色，后来甚至也不必然和“武”连在一起了。中西文化的差异在极大的程度上决定了“侠”在双方历史流变上的不同。

西方中古的骑士文化在近代仍有其流风余韵，值得注意。据著

[1] 劳榦，前引文，页1034。

名的中古史家慧辛迦（J.Huizinga）的经典研究，骑士的中心理想如荣誉（honour）和忠诚（loyalty）影响了近代国际法中有关战争的人道原则，例如战争必须合乎正义、不得虐待战俘，以及不得侵犯平民等。更重要的，近代的爱国精神也是在中古骑士的侠义观念中发展出来的，包括牺牲小我、追求公道和保护被压迫的人民。法国是骑士文化的大本营，而近代爱国精神也最早出现在法国，这二者之间的密切关系是无可置疑的[1]。最近的研究更显示：骑士的荣誉感及其“游”（wandering）的精神直接促进了近代欧洲的扩张。西欧殖民者的海外冒险和开拓新疆土（特别是美洲的开拓）正是骑士精神的现代变相；甚至基督教会的海外传教也和骑士精神有某种内在的联系。西方骑士文化中孕育了一种强烈的个人主义，这种精神的独立至少使一部分贵族不肯完全臣服于国家权威，因此每一代几乎都有少数激进和叛逆分子出现[2]。这就是说，西方骑士阶级虽然一向承担着为国家和教会维持秩序的任务，但是他们所奉持的一些基本价值如疏财仗义、扶弱锄强、崇尚名节（荣誉）等也可以使他们超越社会身份的限制，而反抗一切不公平、不合理的现存权威。从这一角度看，骑士文化中的超越价值未尝不能为现代的革命运动提供精神基础。

中国“侠”的发展形态与西方截然不同。由于“侠”缺乏严格的形式组织，同时又不限于贵族阶级，它自始便不像西方骑士集团那样具有鲜明的历史轮廓。从11世纪到16世纪，骑士在西方社会中有十分明确的法律身份和功能。从教会的观点看，骑士是和教

[1] Huizinga，前引书，页104－107。

[2] Maurice Keen，前引书，页249－252。

士（Clergy）并列的两大社会支柱之一。教士的职务是为人民提供精神的需要，骑士则用武力来维护正义、扶持弱者与捍卫教会。从国家的观点看，骑士则与俗世的“文吏”（英国Clerk原由教士演化而来；或法国Baillis）平行，构成了国王的左右两手，前者代表武力，后者代表法律。中国的“侠”，无论是在战国或西汉时代，都没有取得这种地位。中国文化自汉代始便有明显的重文轻武的倾向，与西方之尚武大异其趣。汉武帝的谥号为“武”，恐怕是贬多于褒（参看《汉书》卷七十五《夏侯胜传》及《史记正义·谥法解》“夸志多穷曰武”条）。到了宋初，有人甚至说：“状元登第，虽将兵数十万，恢复幽蓟，凯歌劳还，献捷太庙，其荣亦不可及矣。”[1]文武之间地位的悬殊如此。由于这一文化背景的差异，“侠”自东汉起便已开始成为一种超越精神，突破了“武”的领域，并首先进入了儒生文士的道德意识之中。所以我们论及“侠”对中国文化的长远影响，不能不特别注意“侠”和“士”的关系。

中国的“士”，和西方骑士相似，也是一方面承担着建立和维持政治、文化秩序的任务，另一方面又发展了持“道”以议政的批判传统。我们通常都认定这一批判传统的来源在儒家。这个判断大体上是有根据的，例如孟子的民贵君轻说，“闻诛一夫纣，未闻弑君”说；公羊派的“贬天子、退诸侯、讨大夫”说，以及汤武革命说等，显然都是反权威的。但是从东汉党人名士的集体反抗行动来看，“侠”的影响则是极其重要的。大致说来，党锢之士在道理上固以儒家为依归，然而激昂慷慨的侠节却给他们提供了情感上的动力。所以后世富于批判精神的儒者也往往带有“侠气”。这一发展其实也是

[1] 《宋人轶事汇编》卷九引《儒林公议》，中册，页406。

很自然的，因为儒家传统中本有一股“狂”的精神，能与“侠风”一拍即合。

十二　明清时期的儒侠关系

我们在上文中已看到了宋代《儒林》、《文苑》传中的“侠”。现在让我们再举几个代表性的例子，略示明清时代儒、侠关系的一斑。

王阳明是明代儒学史上的枢纽人物，他的致良知教以简易直接为主，把儒学从士大夫手上解放出来，推广到整个社会。所谓“阳明学”不但是思想运动，而且也是社会运动。阳明本人近于“狂”，并以“狂”为接引弟子的门径，不过不能止于“狂”而已（见《王文成公全书》卷三十四《年谱》嘉靖三年八月条）。但阳明的“狂”显然有“侠”的背景。黄绾《阳明先生行状》（《全书》卷三十七）有云：

> 公……少喜任侠，长好词章仙释，既而以斯道为己任。

湛若水《阳明先生墓志铭》（同上）亦云：

> 初溺于任侠之习。

这两条记载十分重要，证明他早年经历过一个“任侠”的阶段。《年谱》成化二十二年条记阳明十五岁寓京师，“出游居庸三关，即慨然有经略四方之志……时畿内石英、王勇盗起，又闻秦中石和尚、刘千斤作乱，屡欲为书献于朝，龙山公斥之为狂，乃止。”这大概即是

他"少喜任侠"的时代。《年谱》编者仅重视他的"儒"一面，故于"侠"的经历略而不提。《明史》卷一九五本传曰：

> 年十五，访客居庸、山海关。时阑出塞，纵观山川形胜，弱冠举乡试，学大进。顾益好言兵，且善射。

此处"访客"两字远较《年谱》为得其实。足见阳明从十五岁到弱冠前后确曾从事"侠"的活动，到处结交侠客一流人物。否则他何能对畿内、秦中民间的造反情况如此了若指掌？

由于王阳明已有侠的背景，他生平持论也兼具狂放与豪侠的气概，数传之后，他的信徒中趋向反抗和激进的一派更与侠结下了不解之缘。王世贞《弇州史料·后集》卷三十五"嘉、隆江湖大侠"一条，记载了颜山农、何心隐、吕光、邵樗朽四个人的事迹。其中颜、何两人是王门泰州学派的重要成员。其文略曰：

> 嘉、隆之际，讲学者盛行于海内，而至其弊也，借讲学而为豪侠之具，复借豪侠而恣贪横之利。其术本不足动人，而失志不逞之徒，相与鼓吹羽翼，聚散闪倏，几令人有黄巾、五斗之忧。盖自东越之变为泰州，犹未至大坏。而泰州之变为颜山农，则鱼馁肉烂，不可复支。颜山农者，其别号也，楚人，读经书不能句读，亦不多识字，而好意见，穿凿文义，为奇邪之谈，间得一二语合，亦自洒然可听。所至，必先使其徒预往，张大炫耀其术。至则无识浅中之人亦有趋而赴者。每言："人之好贪财色，皆自性生，其一时之所为实天机之发，不可壅阏之。第过而不留，勿成固我而已。"……最后至南京，挟诈人财，事发，捕之官。笞

臀五十，不哀祈，亦不转侧。坐罪至戍，困囹圄且死……

何心隐者，其材高于山农而幻胜之。少尝师事山农。……因纵横江湖。有吕光者，力敌百夫，相与为死友。心隐每言："天地一杀机而已。尧不能杀舜，舜不能杀禹，故以天下让。汤、武能杀桀、纣，故得天下。"尝游吴兴，诱其豪不轨……久之，益纵游江湖间，放浪大言，以非久可以得志于世。而所至聚徒，若乡贡、太学诸生以至恶少年，无所不心服。吕光又多游蛮中，以兵法教其酋长，稍稍闻江陵（张居正），属江西、湖广抚按密捕之。后得之于岭北，见抚臣王之垣，坐不肯跪。曰："君安敢杀我，亦安能杀我，杀我者张某也。"择健卒痛笞之百余，干笑而已。抵狱，门人涕泣而进之酒食，亦一笑而已。途赠金者前后数十，皆不受。独受一乡贡士十金，曰："而有夙缘，可受也。"遂死。

邵樗朽者，不晓讲学，以权谲纵游江淮间。……而所至把持守令长短，大言无忌。……江陵当国，知其事而恶之，属巡抚张铜梁捕置之狱。其谩语亦如前而加甚。杖之百，不动。欲折其足而不能。乃教狱卒，使置于槛，以大椎捶之而后折。大叹诧曰："天杀我耳，岂汝曹之能！"至死不屈。

首先必须说明，黄宗羲早已指出：王世贞这段纪录是"因当时爰书节略之"（见《明儒学案》卷三十二《泰州学案序》）。既是官方法律判决文书，则其中具体情节必多一面之词，未可轻信。例如置何心隐于法的湖广巡抚王之垣是清初著名诗人王士祯（渔洋）的曾祖父。王士祯曾将家传王之垣自纂的《历仕录》摘钞在《池北偶谈》（卷五《司徒公历仕录》）中，与"嘉、隆江湖大侠"一文基本上一致（并

可参看《池北偶谈》卷十“何、颜伪道学”条)。但尽管如此，王世贞之文仍显露出这四个“江湖大侠”的反抗精神。颜山农、何心隐、邵樗朽在被捕后都十分倔强，何、邵两人更是“至死不屈”。其次，颜山农与何心隐明明是王门传人，与武事无涉；说他们有意造反显然是官方的诬词。但当时的人竟异口同声称他们为“侠”，尤可见儒、侠关系的密切。黄宗羲极不同情他们的激进思想，但是他也承认：“山农游侠，好急人之难。……颇欲有为于世，以寄民胞物与之志。”(同上)至于何心隐，他自己虽不甘止于“侠”，时人仍不免以“侠”目之。陈士业《答张谪宿书》(见《书影》卷三)云：

> 弟尝与友人论有明异人，其在世庙之末者，心隐、邓豁渠(鹤)两人而已。……心隐生平所为，皆忠孝大节；即其诡托箕巫，阴去分宜(严嵩)之相，不烦批鳞请剑，而大奸忽尔败觉，其作用最奇；真能以忠而成其侠者，非豁渠之所敢并也。

“以忠而成其侠”一语颇足说明“侠”的观念已抽象化为一种精神状态。何心隐自己对“侠”与“儒”的不同提出了下面的见解：

> 意与气，人孰无之，顾所落有大小耳。战国诸公之与之落意气，固也。而孔门师弟之与，曷常非意气之落耶？战国诸公之意之气，相与以成侠者也，其所落也小，孔门师弟之意之气，相与以成道者也，其所落也大。[1]

---

[1] 《何心隐集》卷三《答战国诸公孔门师弟之与之别在落意气与不落意气》(香港：中华书局，1981年)，页54。

所以根据何心隐的说法，“儒”与“侠”本来便是合流的，因为二者同是“意气”落实的结果。但这显然是“侠”的观念改变以后所出现的新理论。“侠”与“武”可分可合，不再限于“以武犯禁”了。《金溪县志·周复传》载：“周复字明所，三都霞山人，儒而侠，明嘉靖中以布衣上书请建储，世宗不悦，目为野人，复因以野称。已而师梁汝元（即何心隐），读书匡庐山。”[1]周复其实只是一个儒生，其“侠”称也来自他的“意气”。这一类“儒而侠”的人物大量出现，尤其是晚明社会的一大特色。

王世贞指责颜山农、何心隐等“借讲学而为豪侠之具”，并发出了“黄巾、五斗之忧”，这是特别针对着泰州一派的社会讲学运动而发。沈德符说何心隐“以讲学自名，鸠聚徒众，讥切时政”（见《万历野获编》卷十八“大侠遁免”条）。黄宗羲也说“心隐在京师，辟各门会馆，招来四方之士，方技杂流，无不从之”。（《明儒学案·泰州学案序》）这种具有政治社会批判意味的群众集会自然会引起当政者的疑忌。也许是因为这一类的集会容易使人联想到西汉的“游侠”活动，所以，何心隐之流才获得了“侠”的称号。但是“黄巾、五斗之忧”，至少就何心隐来说是多余的。他在隆庆元年（1567）曾协助重庆地方官“灭白莲贼”（《何心隐集》卷四“上祁门姚大尹书”），似乎不可能发动“黄巾，五斗”的乱事。不过他和吕光一流人物结为“死友”，恐怕更是招祸的根源。前引陈士业《答张谪宿书》说：“弟又闻心隐之门人有吕光午者，浙之大侠也，其人与文之奇，不减心隐，心隐尝以金千数畀光午，使走四方，阴求天下奇士。”《万历野获编》则称此人为“曾光”，并说他是“真游侠之

---

[1] 《何心隐集》附录，页139。

雄”（同条）。吕光其人属于当时所谓“侠客”或“剑侠”之流，至于他的四处结客是否已有后世秘密会党的意味，则因限于史料，我们无从断定。值得注意的是晚明以至清初，儒生文士不满现状而有志于社会活动的，往往好结交“侠客”。这便是所谓“任侠”，如王阳明、颜山农都是明证。当时记载因借用古代“侠”的语言，涵义有时不明，必须对个案进行详细分析，才能分别确定。大概言之，“大侠”、“侠客”、“剑侠”是指身负武功之“侠”；他可以是独来独往的个人，也可以是一群侠士之首。从事“任侠”或“游侠”的人则不必以武功见长，甚至“武”也不是必要条件。但是他们必须有某种社会地位或相当的财力，以资号召，而且往往是两者兼而有之。明、清不少儒生文士便是在这种情形下获得了“任侠”的声名，例如方以智的弟弟其义即有“骚人任侠”之称。方以智本人虽不以“任侠”闻于世，但是他也写下了《结客赋》、《任论》等文字，表示他对于“侠”的向往和期待[1]。“儒而侠”的人物之所以特别出现在明末清初，正是因为这是一个大变动的时代。和东汉党锢之世一样，儒学为晚明的社会、政治批判提供了观念，侠的传统则提供了行动的力量。耿定向说何心隐“其学学孔，其行类侠”[2]。这句评语可以普遍地应用在明、清之际许多“起而行”的儒者的身上。

关于明清之际注重实行的思想家和侠交结的实例，我们应该特别提到孙奇逢和颜元。方苞《孙徵君传》（《方望溪先生全集》卷八）说：

---

[1] 关于方以智和明末“侠”的关系，裴德生（Willard J. Peterson）有细致的分析，见 *Bitter Ground: Fang I-chih and the Impetus for Intellectual Change*（New Haven: Yale University Press, 1979）84－100.

[2] 见容肇祖《明代思想史》（台北：开明书店重印本，1962年），页226引《耿天台全书》卷十二之祭文。按此句在《何心隐集》附录，耿定向“梁子招魂辞”（页140）中作“学问宗孔，言行类孟。”疑《耿天台全书》所收者为定本。

孙奇逢字启泰，号锺元，北直容城人也。少倜傥，好奇节，而内行笃修，负经世之略。常欲赫然著功烈，而不可强以仕。……奇逢始与鹿善继讲学，以象山、阳明为宗。及晚年乃更和通朱子之说。……其与人无町畦，虽武夫、悍卒、工、商、隶、圉、野夫、牧竖必以诚意接之。用此名在天下。

传文中所谓“武夫”其实即是“侠客”。同书同卷《孙积生传》云：

方徵君讲学夏峰，自野夫、牧竖以及乡曲、侠客、胥、商之族有就见者，必诱进之。

可以互证。戴望《颜氏学记》卷一《颜元传》云：

商水李子青者，大侠也。馆先生，见先生携短刀自随。目之曰：“君善此乎？”先生谢不敏。因请与试，先生乃折竹为刀，舞以相击。甫数合，中子青腕。子青伏地惊拜曰：“吾谓君学者耳！技乃至此乎？”（参看李塨《颜习斋先生年谱》卷下辛未五十七岁八月条）

颜元善击技尚在其次，重要的是他和“大侠”的交往。《年谱》卷下己巳五十五岁条记：

十二月往哭冀闇大来。大来名际泰，蠡人，豪侠好义，所施散万余金，交游几遍天下，而待人宽让，遇横逆，笑受之，不报。

这都是颜元与“侠”有密切关系的证据。他曾说：

> 十分世道，佛氏持三分，豪侠持三分，程朱持三分，仙氏持一分。圣道焉得不皇皇表章也。（《年谱》五十五岁七月条）

他当然不满意这一由佛氏、豪侠、程朱和仙氏共同把持的“世道”。但是从他的客观但未必精确的估计中，我们也可以看出“豪侠”精神在明末清初社会上所占的比重之大。

在明亡前夕，社会秩序解体，地方上有势力的人物开始号召徒众，建立武装组织。这是“豪侠”之风复盛于明、清之际的重要背景。《明史》卷二十七《陈子龙传》载：

> 东阳诸生许都者，副使达道之孙也。家富，任侠好施，阴以兵法部勒宾客子弟，思得一当。子龙尝荐诸上官，不用。东阳令以私憾之，适义乌奸人假中贵名招兵事发，都葬母山中，会者万人。或告监司王雄曰：“都反矣。”雄遂遣使收捕，都遂反。

《明史》所记根据陈子龙自撰《年谱》（见《陈忠裕全集·年谱卷中》崇祯十六年条），自是实录。这个故事几乎是汉代豪侠的翻版，甚至任侠之家借送葬来进行大规模集会的习俗也没有变。这大概是民间的传统。许都后来信任陈子龙的保证，投降后竟和其他六十余人一齐遭到杀害。陈子龙阻救不及，以致终生负咎。但是从陈子龙最初推荐许都，到许都信任他而投降，我们又可以看到当时名士与豪侠之间确是意气相通的。而且许都本人便是“诸生”，可以说是

由儒人侠的人物。据《德兴府志》载：

> 郑遵谦，会稽诸生，好酒色，昵妓金氏。金以妒杀其婢。时陈子龙为推官，恶遵谦无赖，与金氏并论死。遵谦与东阳许都为死友。狱事急，都驰至越，白子龙，言："天下有事，幸无杀英雄。"子龙纳之，得不死。顺治二年潞王出降，遵谦密结数十人起兵，迎鲁王于台州，称监国，封义兴侯。王师渡江，从鲁王航海，为郑彩所逼，投海中死。金氏亦赴海殉之。（《年谱》同条引）

可证许都和陈子龙早已意气相投。在上面这一段可歌可泣的故事里，儒家的"忠"和侠者的"义"已完全融为一体，难解难分了。明末侠者对于名节之士的推重也可从一个隐名为"燕客"所写的《天人合征纪实》得到证明。《纪实》纪录了东林杨涟、左光斗等六君子在狱中最后两三个月的言行。据文末所附《燕客传略》："燕客不知何许人，亦不详其姓氏。客于燕，故曰：燕客。平生耽酒任侠，重然诺，恶富贵鄙夫，遇穷困交，则独喜。"这自是一位"侠客"。他为了接近六君子，"遂走燕都，旅泊狱左右。易吏人衣，日逐与舆夫、马圉相欢狎。久之，混人镇抚，因得见诸公之颠末。诸公亦窃知客为有心人，遗言遗札多默附之"。最后他还是被人发现了，于是"复作贾人装，疾驰而南，计尽一日驰三百里，方脱虎口。今人间所传《天下合征录》，盖以九死而得之云"。[1]

另一方面，名士如陈子龙之流也未尝不心折于"侠"的慷慨奇

---

〔1〕 收在吴彦箕等著《东林始末》（台北：广文书局），页144。参看全祖望《记许都事》，收在《鲒埼亭集》外编卷四九，四部丛刊初编缩本，页1055－1056。

节，否则他便不会为许都的说词所动而出郑遵谦于死罪了。尤其是以陈子龙而言，“侠”对于他是有特殊意义的。他的“曾祖讳某，以任侠，家稍落。皇祖讳某，好读书，行方正，亦以然诺显”。（《年谱》卷上，万历三十六年条）他回忆在十岁左右，“先君至慈爱，每夜分别引予称述古今贤豪、将相，以至游侠奇怪之事”。（《年谱》卷上，万历四十六年条）陈子龙不但出身于“任侠”的家庭，而且从小便受了“侠”的教育。崇祯十年郑鄤在北京狱中作文，盛称陈子龙“才侠”，其用意是要陷害他（见《年谱》卷上）。但客观地说，“才侠”的评语他的确当之无愧。他后来慷慨死节恐怕不能说完全与“侠气”无关吧！中国“侠”的精神很早便随着“士化”的过程传播到儒林、文苑；东汉的党锢之狱是“侠节”第一次大规模的表现。明末的党祸加上亡国，使“侠节”又再度发出光芒。高攀龙绝笔《别友柬》说：

仆得从李元礼、范孟博游矣，一生学力到此亦得少力。

李应昇就逮诗也说：

身行到此悲张俭，时势于今笑孔融[1]。

这些东林烈士都自觉上承党锢名士的传统，其实也就是儒林中“侠”的精神。

最后，让我们借用谭嗣同的例子，来说明“侠”在中国近代史上

---

[1] 以上高柬与李诗都收在《东林始末》，页128－129。

的流风余韵。梁启超《谭嗣同传》说他“少倜傥有大志，淹通群籍，能文章，好任侠，善剑术”。谭嗣同能武确是事实，欧阳予倩曾亲见他的表演[1]。所以“侠”在他的生命中确占有很重要的位置[2]。他的“任侠”则表现在结交侠士上面。梁《传》说他“与侠士谋救皇上”，当是事实。这位侠士大概便是大刀王五。陈叔通《谭嗣同就义轶闻》云：

> 光绪戊戌政变，浏阳谭嗣同所从学剑术侠客大刀王五名正谊，愿挟以出亡。嗣同湖北巡抚继洵子，惧众连其父，方代父作责子书，为父解脱。书未就，不从王五请。迨书就，而捕者已至，书被抄[3]。

王五生平事迹略见《清稗类钞·义侠类》“大刀王五疏财尚义”条，姑不赘。又嗣同狱中题壁诗：

> 望门投止思张俭，忍死须臾待杜根。我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑。

“两崑崙”之一据说便是王五。这首诗上接东汉党锢，下及并世侠士，一股豪情侠气扑面而来，较之高攀龙、李应昇的绝笔更为惊心动魄。以中国传统而言，这是“儒而侠”的精神所能达到的最高

---

[1] 欧阳予倩《上欧阳瓣疆师书序》收入蔡尚思，方行编《谭嗣同全集》增订本（香港：中华书局：1981年），下册，页536。

[2] 参看张灏，《烈士精神与批判意识》（台北：联经出版事业公司，1988年），页13。

[3] 《谭嗣同全集》附录，页550。

境界。但是他在《上欧阳中鹄》书之二十一中说：

> 平日互相劝勉者，全在“杀身灭族”四字，岂临小小利害而变其初心乎……今日中国能闹到新旧两党流血遍地，方有复兴之望[1]。

他临难前又对梁启超说：

> 各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始。

这就使他的“侠气”突破了传统“名节”的格局，进一步和现代的革命精神合流了。无论我们是否同情流血革命，我们似乎都可以在一百年来中国无数革命烈士的身上，包括谭嗣同在内，看见“侠”的现代影子。

---

[1] 《谭嗣同全集》，下册，页474。

轴心突破和礼乐传统

前　言

下面这篇文字是我用英文撰写的一篇解释性的长文——《论天人之际——中国古代思想的起源试探》中的第二章，由《二十一世纪》委托盛勤、唐古译为中文。《二十一世纪》这一期是关于"轴心突破"的专号，编者因为此章与之有关，特将拙文收入其中，以供读者参考。我愿意趁此机会向编者和译者表示诚挚的谢意。

由于这是长文中的一章，开端和结尾都不免有些兀突。现在我要写几句话说明此文的原委。《论天人之际》主要在探讨中国思想的一个主要特色，大致以"天"代表超越世界，以"人"代表现实世界。这两个世界在"轴心突破"以前已存在，但两者之间的关系则因"突破"而发生了重要变化。此文论旨甚为繁复，这里不能详说。此章论"轴心突破和礼乐传统"，不过是全文中的一个历史环节，可以单独成立，但其涵义则必须在全文中才能充分显露出来。全文其他部分也有涉及"轴心突破"的，但这里无法包括进去。这是

要请读者原谅的。

“轴心突破”的观念是1949年雅斯贝斯（Karl Jaspers）在《历史的起源与目标》中首先提出的[1]，1953年有英译本问世[2]。1975年美国*Daedalus*学报春季号有专号讨论这个问题，题为“Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.”。英语世界对“轴心突破”的观念发生较大的兴趣，这一专号是发生了影响的。

关于古代世界中几个主要文明（或文化）在公元前一千年之内都经过了一次精神的觉醒或跳跃，学术界早已有此共识，并不是雅斯贝斯个人的新发现。他的真正贡献毋宁是把问题提得更尖锐、更集中。据我阅览所及，雅氏的新说法基本上是在韦伯（Max Weber）的比较宗教史的基础上发展出来的。“突破”这一观念也早已涵蕴在韦伯的著述之中。1963年菲施贺夫（Ephraim Fischoff）译韦伯有关宗教社会学的著作为英文[3]，帕森斯（Talcott Parsons）为该书写了一篇很长的“引论”（Introduction），对“突破”的观念作了重要的发挥[4]，稍后帕森斯自己写《知识分子》（“Intellectual”）一文[5]又继续阐释此义，并提出了“哲学突破”（philosophic breakthrough）的概念。所以我注意到古代“突破”问题是从韦伯与帕森斯那里得来的，远在我接触雅斯贝斯之前。如果我们要深入研究古代“突破”

---

[1] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*(Zürich: Artemis Verlag, 1949).

[2] Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (New Haven: Yale University Press, 1953).

[3] Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963).

[4] 同上注，见页XXXIII－XXXIV；XIII－XIIII。

[5] 收在Philip Rieff, ed., *On Intellectuals*(Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970)。

的问题，韦伯著作所蕴藏的丰富资料是更值得发掘的。一般社会学家和史学家重视韦伯关于“现代性”问题的理论，而往往忽略他对古代各大宗教起源的讨论，在我看来，这至少是过于偏颇了。这里我要谈谈雅斯贝斯和韦伯的关系。雅氏（1883—1969）虽比韦伯（1864—1920）小19岁，但在学术上是极为相得的。他们自1909年相识以后，雅氏便进入了韦伯的学术内圈之中。雅氏能在海德堡大学立足（先教心理学，后主讲哲学），最初也是由于韦伯的大力推荐。韦伯不立门户，不要信徒，雅氏也不是他的学生和信徒，但受他的影响则甚大。我们只要一读雅氏在1932年所写的长文“Max Weber.Politician，Scientist，Philosopher”[1]，即可知其梗概。雅氏论“突破”特别重视哲学家作为个人（individuals）的贡献。此意最初即由韦伯论“先知”（prophet）和卡里斯玛（charisma）时所发。举此一例，已可见雅氏所承受于韦伯者是如何深厚了。

我们读韦伯和雅斯贝斯关于古代“精神突破”的讨论，可以获得一个相当确定的印象：即“突破”造成了世界各大文化的长期传统，至今仍在支配着各大文化中人的思想和情感。这里我要介绍一下闻一多在《文学的历史动向》一文（1943年作）中所说的话[2]：

> 人类在进化的途程中蹒跚了多少万年，忽然这对近世文明影响最大最深的四个古老民族——中国、印度、以色列、希腊——都在差不多同时猛抬头，迈开了大步。约当纪元前一千年左右，在这四个国度里，人们都歌唱起来，并将他们的歌记

---

[1] 收入 John Dreijman，ed.，*Karl Jaspers on Max Weber*，trans. Robert J. Whelan（New York：Paragon House，1989），29－135。

[2] 收在《闻一多全集》，第一册，甲集：神话与诗（上海：开明书店，1948），页201。

> 录在文字里，给留传到后代。在中国，三百篇里最古部分——《周颂》和《大雅》，印度的黎俱吠陀（Rigveda），《旧约》里最早的《希伯来诗篇》，希腊的《伊利亚特》（*Iliad*）和《奥德赛》（*Odyssey*）——都约略同时产生。

闻一多在这里所描述的正是雅斯贝斯所谓“轴心突破”的现象，不过从文学方面着眼而已。但此文比雅氏的《历史的起源与目标》要早六年。所以我说，关于古代“突破”，学术界早有共识，不可视为雅氏的创见，更不可视为西方学人的独特观察。闻一多在此文中又说，这四大文化互相接触既久，个性必将逐渐消失，最后将无可避免地形成一个共同的世界文化。这个意见其实是受到西方现代性论述的暗示，在今天看来似乎并没有足够的根据。

我在《二十一世纪》的最近一期（2000年2月号）上读到艾森斯塔特（Shmuel N.Eisenstadt）《迈向二十一世纪的轴心》一文，论及“第二个轴心时代”的问题，不免引起一点感想，顺便说一说我的看法。艾氏所谓“现代方案”其实便是50、60年代红极一时的“现代化理论”。闻一多的世界文化也可以属于此一方案之内。艾氏本人对“现代化理论”及其修正曾有重要的贡献，所论自是出色当行。不过他从古代“轴心”跳到启蒙运动以来的“第二个轴心时代”，语焉不详，似尚未有透宗之见。如果把源于近代西方的“现代方案”定为“第二个轴心时代”，我们首先必须指出：这是“轴心突破”时代两个文化——希腊与以色列——在欧洲混合与冲突的结果——至少从“精神”方面看是如此。希腊的“理性”传统与以色列的“启示”传统在中古欧洲汇流之后，两者之间始终存在着紧张和不安。文艺复兴以来，由于种种俗世力量的出现，这两个传统之间的冲突也愈来

愈不能调和，终至破堤而出。西方近代所谓“宗教与科学之争”便是其最显著的表征。但是希腊与以色列的“轴心突破”，从我个人的观点说，都是属于“外向超越”型，因此一方面互相激荡，另一方面又互相加强。在激荡与加强中，近代西方文化才发展出极大的力量。这一近代西方的“轴心”终于在近两三百年中宰制了世界，使其他文化（包括经历过“轴心突破”的中国、印度和近东）都淹没在它的洪流之下，19 世纪兴起的马克思主义乌托邦想像更是“宗教”与“科学”的矛盾统一体，所以它特别有吸引力，也可以说是“现代方案”中最后一个版本。非西方地区的知识人，有的为它的“宗教狂热”（“革命”）所吸引，有的为它的“科学预断”（“历史必然性”）所吸引，最多的是两者兼而有之。直到苏联解体，这个“现代方案”才真正引起不少人的反思。亨廷顿（Samuel P. Huntington）的“文明冲突论”虽然包涵了许多不符事实的论断，但他能突出“现代化理论”的蔽障，承认西方文明不可能统一全世界，终不能说不表现一种觉悟。他的理论虽未触及“轴心突破”的问题，但已预设“轴心突破”的几个大文化仍然保存了它们的个性，至少这些个性并未完全消失。从历史事实出发，我们不能不承认西方的“现代方案”构成了 19、20 世纪世界文化的“轴心”。我在此所强调的是“现代方案”并非纯现代现象；我们分析所谓“西方现代文化”，应该认出其中主要精神因素源于希腊和以色列的“轴心突破”。所以“第二个轴心时代”与第一次“轴心突破”之间有一脉相承之处，这是不容否认的。

大体上说，西方“冷战”的终结使我们对于古代“轴心突破”的持续力有了更深刻的认识。今后是否有第三个“轴心时代”的出现，或者还是“第二个轴心时代”以经济全球化的方式继续，变相地

支配着其他文化与民族，这个问题太大，不是我能在这篇“引言”中发挥的。姑止于此。

回到本题，我在《轴心突破和礼乐传统》中所处理的仅限于中国古代“突破”的历程及其具体的历史背景。以整个“轴心突破”为比较参照，我强调中国古代的“突破”有其独特的取径。儒、墨、道三家都是“突破”了三代礼乐传统而兴起的。而所谓礼乐传统则包含着很大的“巫”文化的成分。这三家都曾与“巫”的势力奋斗过，最后“扬弃”了“巫”而成就了自身的“超越”。这是为什么它们一方面致力于消除礼乐传统中的“巫风”，另一方面又对礼乐本身作了新的阐释。它们的“超越”不是与礼乐传统一刀两断，彻底决裂。中国古代“突破”所带来的“超越”与希腊和以色列恰恰相反，我现在可以更明确地界说为“内向超越”(inward transcendence)。我以前曾用过“内在超越”一词，虽仅一字之差，意义则完全不同。“内在超越”早已是 immanent transcendence 的标准译名，这是西方神学上的观念，与我所表达的意思根本不合。“内向超越”的涵义很复杂，非一言可尽，详见《天人之际》其他各章。以礼乐为例，孔子提出“仁”为礼的精神内核，庄子重视“礼意”都是其例。儒、道两家都摆脱了古代礼乐传统中“巫”的主导成分，“天”与“人”之间沟通不再需要“巫”为中介，代之而起则是“心”。庄子的“心斋”尤其值得注意。总之，在“轴心突破”之后，人与超越世界（可以“天”为代表，无论取何义）的联系主要是靠“心”。中国无西方式的“神学”，而“心性”之学则自先秦至后世有种种发展，这绝不是偶然的。所以“内向超越”成为中国思维的特色之一，直到与西方接触以后才发生变化。

我在1978年写《古代知识阶层的兴起与发展》一文[1]，曾立“哲学的突破”专节，但所据者为韦伯与帕森斯，未用雅斯贝斯，因为我对于“轴心”一词稍有犹豫。雅氏不但有“轴心时代”之说，而且更进一步提出“轴心民族”（axial peoples），以与“未经突破的民族”（The people without the breakthrough）对比[2]。这种提法在过去视为当然，在今天多元文化的时代恐难免引起无谓的争议。现在我改用“轴心突破”则是因为此词已普遍流行，便于读者。但是我愿意特别声明一句，我虽用“轴心突破”一词，并不存文化沙文主义的偏见。如果我可以自由选择，则“超越突破”（transcendent breakthrough）更能表达我的想法。下面便是译文，但原有附注一律削去，俟全文出版时再增入，读者谅之。

一　中国古代突破的背景：礼坏乐崩

现在，问题在于我们如何理解这场“突然”的精神启蒙，并且将之与天人之间的分际联系起来。我在本章中，打算从比较角度提出此问题以作为开始，因为，中国并非古代世界里唯一经历了这场启蒙的国家。大约四十年前，雅斯贝斯提醒我们注意这样一个极其有趣的事实：在他称之为“轴心时代”的公元前第一千纪，一场精神“突破”出现于几个高级文明之中，包括中国、印度、波斯、以色列、希腊。其形式或是哲学思辨，或是后神话时期的宗教想像，或是中国

---

[1] 收在《中国知识阶层史论》（台北：联经出版事业公司，1980）；又见《士与中国文化》（新版，上海：上海人民出版社，2003）。

[2] 见第393页注[2]所引书，页51。

的道德—哲学—宗教意识的混合型。显然，轴心时代的众多突破都是各自独立发生的，无法确证彼此互有影响。我们至多只能说，可能当文明或文化发展到某个阶段，或许会经历某种相同的精神觉醒。雅斯贝斯更进一步提出，这场轴心突破的终极重要性对于各有关文化的性格具有定型的影响。

在过去几十年间，针对雅斯贝斯的"突破"概念已经进行了大量讨论，大家一致认为，孔子时代中国精神的巨大转型若被视作轴心时期众多主要突破之一，可能会得到更好的理解。因此，庄子及其门徒早已领悟了这场精神运动的意义，他们自己就曾推波助澜，这一点也就更加值得注意了。"混沌之死"、"道为天下裂"确实抓住了"轴心突破"概念的基本含义。

有许多方法可以描述轴心突破的特征。考虑到我在此所做讨论之目的，我倾向于将之看作内涵着原创性超越的精神觉醒。在此，"超越"的意思是，如史华慈（Benjamin I.Schwartz）所说："对于现实世界进行一种批判性、反思性的质疑，和对于超越世界发展出一个新的见解"，说这种超越是"原创性"的，意指它从此之后，贯穿整个传统时代，大体上一直是中国思维的核心特征。

学者们也基本同意，轴心突破直接导致了现实世界和超越世界判然二分的出现。而这基本上正是超越的题中应有之义：现实世界被超越了，但并未被否定。不过，另一方面，超越的确切样式、经验内容、历史进程，则各文明互异，因为，每一种文明超越都发生在各自独特的前突破基础之上。我紧接着就要谈到中国超越的独特性。有些西方学者早已注意到，与西方比较起来，中国的轴心突破好像是"最不激进"或"最为保守"的。我认为这个判断是有根据、有道理的。可以有许多不同的方法来讨论这种情况。其中之一或许就是，

中国在轴心时代期间或此后，都着重于历史的连续性。“突破”是出现了，但是并非与突破前的传统完全断裂。另一种方法就是研究现实世界和超越世界之间的关系。

现在，让我先对中国的轴心突破做一番简单的历史鸟瞰。帕森斯指出，希腊轴心突破针对的是荷马诸神的世界，以色列则针对“旧约”和摩西故事，印度则是悠久的吠陀传统，那么，中国突破发生的背景又是什么呢？我的简单答案是：三代（夏、商、周）的礼乐传统。礼乐传统从夏代以来就体现在统治阶层的生活方式之中。孔子有关夏商周礼乐传统以因袭为主、略有损益的名言，似乎已被考古学界每一次大发现所证实，至少就商周二代而言确是如此。

然而，到了孔子所生活的时代，古代的礼乐秩序已濒于彻底崩坏。这种情况在孔子对当时那些违反礼乐秩序基本准则的贵族的严厉谴责中得到清楚的反映。魏尔（Eric Weil）曾提出一个有趣的观察：在历史上，崩坏经常先于突破而出现。春秋时代的礼坏乐崩恰好为魏尔的观察提供了一个典型的例子。我断定，正是由于政治、社会制度的普遍崩坏，特别是礼乐传统的崩坏，才引致轴心突破在中国的出现。

为了证实这一看法，我要分别说明中国轴心时代三家主要思想流派——儒家、墨家、道家——的突破和古代礼乐传统之间的密切关系。限于篇幅，我只能各举其要，不能详述。

二　儒家的突破

不必说，孔子是在古代中国不断演化、不断持续的礼乐传统中成

长起来的。据传说，他十多岁时就对礼乐入迷，并且终生都热切、刻苦地研习礼乐。35 岁时，他已是鲁国出名的礼乐专家，鲁国贵族为了“礼”的问题时常要求助于他。他确实极为仰慕周代早期的礼乐秩序，在某种程度上且将之理想化，他还经常用仿佛献身于恢复周代礼乐的姿态发表意见。不过，如果把他说成是仅仅“从周”而“以能继文王周公之业为职志”，则至少是一种误导。如果我们将孔子视作轴心时代的一位圣人，那么就必须了解，他的中心见解在何种意义上方能被阐释成礼乐传统的突破，因为它首先就是从这个传统中产生出来的。就是在这一点上，我发现韦伯关于亚洲各大宗教起源所做的社会—历史观察值得注意。下面这段话与中国尤其有关：

> 我们在此必须确定一个具有根本重要性的事实，即亚洲各大宗教教义都是知识分子创造的。……在中国，儒家的创始人孔子及其信徒，还有通常视作道家创始人的老子，他们或者是受过古典教育的官吏，或者是经过相应训练的哲学家。……这些群体都是伦理或救赎学说的承负者。而知识阶层在既成的宗教局面下，往往结合成学术性社群，大致可与柏拉图学院的及希腊有关哲学学派相比拟。在那种情况下，这个知识阶层就会和那些希腊学派一样，对于既存的宗教实践不采取官方的立场。他们经常对现存宗教实践漠然无视，或者从哲学角度加以重新阐释，而不是从中抽身而出。

韦伯从比较观点得出的宏观画面在此恰好合乎我们的意图，这是很可佩服的。将韦伯的说法做一点细微改动，我们就可以说，正如下文所要陈述的，孔子，还有老子“从哲学角度对现行礼乐实践加以

重新阐释，而不是从中抽身而出”。关于用“礼乐”替换“宗教”，我必须即刻说明一下，我并非要取消中国礼乐传统中的宗教倾向。中国“礼”的概念的意义远比西方术语“宗教”所可能包容的含义复杂宽泛，这个事实使得这一替换成为必要。我还想说明，在此采用“礼”这一术语，纯粹是为了行文的方便，在本文中都必须按其原本的古典意义（礼乐）加以理解。

我们现在可以更清楚、更集中地看出，孔子的突破基本就是在于对当时的礼乐实践做出哲学上的重新阐释，正如韦伯所言。孔子的突破始于追问礼乐实践的精神基础。礼乐专家林放曾向孔子请教“礼之本”，子曰：“礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。”（《论语·八佾》）胡适很久以前就已正确地指出，孔子答林放话中有关丧礼的第二节部分在《礼记·檀弓》得以进一步详述：子路曰：“吾闻诸夫子，丧礼与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也；祭礼与其敬不足而礼有余也，不若礼不足而敬有余也。”

胡适还敏锐地让我们注意孔子与子夏的对话。弟子对礼的起源的深刻理解，给老师留下了极其强烈的印象。孔子向子夏解释道，从“素以为绚”我们可以推出“绘事后素”。子夏即刻进一步推理道：“礼后乎?”（《论语·八佾》）这里再次提出了“礼之本”的问题。据韦利（Arthur Waley），“礼后乎?”是指“礼只能建立在仁的基础上”。近来，中国学者也独立提出了这样的解释。

情况就是这样，我们似乎可以进一步推论，孔子对礼乐传统加以哲学上的重新阐释，其结果是最终将“仁”视作“礼”的精神基础。“仁”是一个无所不包的伦理概念，无法对之进行定义，而且也不容易纳入任何西方范畴。它既非完全“理性”，又非完全“感性”，却确实包含着以各种方式组合在一起的理性和感性成分。

就“仁”代表着某种人生发生出转化力量的内在之德而言，甚至使我们不能不疑心，“仁”在某种程度上与上古以来一直和礼乐传统密不可分的巫文化（详后章，本文不能涉及）有关系。不管确切情况究竟如何，我们完全可以讲，“仁”指的是由个人培育起来的道德意识和情感，只有“仁”，才可以证明人之真正为人。据孔子，正是这种真实的内在德性，赋予“礼”以生命和意义。子曰：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）又曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）

与孔子之前关于“礼之基础”的观点做一比较，我们就可以较为完整地理解通过重新阐释礼乐传统而达至的突破。《左传》文公十五年，即公元前611年，据云一位鲁国贵族曾说过：“礼以顺天，天之道也。”即便到了孔子的时代，这种有几百年历史的礼的起源观仍未遭到挑战。子产，既是郑国著名政治家，又以在几方面都是孔子的“启蒙”先驱而闻名，他有一段话被人引于《左传》昭公二十五年下：

> 子产曰：夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经而民实则之，则天之明，因地之性。

这正是艾历亚德（Mircea Eliade）称之为“礼仪的神圣范式”（divine models of rituals）的那类理论，见于所谓初民，亦见于发达文化。孔子的突破就是在这种理论居于支配地位的背景下发生的。他重新找寻“礼之基础”，不外向天地，而是内向人心。不消说，“天”对圣人仍然是重要的，不过方式却更新了。我们会在下面回过头来讨论“天人合一”问题时看到这一点。

现在，需要就孔子对礼乐实践功能的看法略加讨论了。他强调“仁”作为“礼之基础”具有首屈一指的重要性，但是，他对必不可少的社会伦理秩序——“礼”的热情丝毫没有减弱。最好的例证见于下引《论语·颜渊》中一段广为征引同时也是争论丛集的话：

> 颜渊问仁。子曰：“‘克己复礼’为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉?”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

关于这段话的解释可谓歧义纷出，因为与我们所关心的问题无关，我也就不予涉及了。我们引用的目的只在于表明孔子虽然将礼视作“仁”的精神赖以彻底实现的形式，但他对礼则仍极为关注。孔子列举的“四目”，详细解释了“克己复礼”的内涵。我认为，“仁—礼”关系可以被理解成一种灵魂与肉体之间的关系，根据孔子时代发展起来的新概念，两者互相依存，缺一不可，这是显而易见的。其所以如此，因为在儒家看来，虽然“仁”起先是个人的内在德性，最终却必然成为体现在人与人之间关系的社会德性。孔子似乎从一开始就是在礼乐传统的脉络下发展出“仁”的观念的。

韦利在其《论语》译注本里指出，孔子所说的“克己复礼”已见于《左传》昭公十二年（公元前529年），仲尼曰：“古也有志克己复礼”云云。毋庸置疑，这绝不是说孔子公元前529年引用了古人的话。其年他仅有二十一岁，根本不可能有史官在孔子出场时即刻记录他所说的话。由于《左传》现行本最早成书于公元前4世纪，因此，要么此二说出于同一来源，要么两件事发生时间彼此间隔不远，这样的推测比较合理。无论在哪种情况下，《左传》所载孔子的话只

能系于他生前最后二十年之间，因为颜回（公元前521—前481年）比孔子早去世两年。《左传》的记载无助于我们对《论语》中的相同一段话做出新的解释，但是，却揭示出某种可能：孔子对礼乐传统的重新阐释，即“仁”、“礼”关系的新说法，也许并非他的独创，其中重要的一部分出自他之前很久的某位无名思想家。我们不能指望彻底解决这个问题。我的目的只是想借用这个问题进一步讨论中国的轴心突破。

我在本文中所讲孔子的突破，并不意味着我认为所有甚或绝大多数的特别观念和独到构想都是孔子个人的天才创造；我也并不认为，所谓的“突破”在时间上完全和孔子一生同其终始。如果考虑到孔子坚持自己的文化角色是“述”者，而非“作”者（《论语·述而》），也就没有必要对“克己复礼”云云乃是引自古人而感到惊讶了。一如孔子所坦承者：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语·述而》）有人提出，孔子的人文主义不仅受到以前博学之士（包括子产）发展起来的启蒙观念的激发，也寓于春秋时期上层文化的道德实践之中。孔子又说：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”（《论语·述而》）表明他也热心接受同时代人之“善”。上文提到了林放首次提出了关于“礼之本”的问题，子夏则做出了“礼后乎”的敏锐观察，两者都被孔子欣然采纳了。因此，我们最终只能同意孟子所云“孔子之谓集大成”（《孟子·万章章句下》）；或者，今天我们可以说，孔子之成就是“集大成”。这样看来，断断不能将突破误读成孔子得之于顿悟的个人体验。相反，孔子的轴心突破乃是一个长程发展的结果，孔子的贡献基本上在于将这个问题的阐明和概念化第一次提高到一个新的水平。

三 墨家的突破

为了使我们关于轴心时代的讨论更加完整，我们现在就转向墨家和道家。在此，我们唯一的目的乃是找出礼乐传统在两家主要观点形成过程中所起的作用。然而，由于墨、道两家的突破发生在儒家之后颇久，因此，它们不仅针对着礼乐传统本身，同时也对儒家的重新阐释作出了反应。

很久以来，人们就已经认识到，墨家的观点始于对礼乐传统的否定性回应。墨子对同时代儒家礼乐实践的激烈攻击，也表明他不满意孔子的重新阐释。早至公元前2世纪，如果不是更早的话，《庄子·天下》的作者就这样形容墨子：

> （墨子）作为非乐，命之曰节用，生不歌，死无服。……不与先王同，毁古之礼乐。

类似的记载也见于公元前2世纪的《淮南子》：

> 墨子学儒者之业，受孔子之术，以为其礼烦扰而不悦，厚葬靡财而贫民，服生而害事，故背周道而用夏政。

应该注意到，上引的两位作者都是道家，而非儒家，他们对墨家的整体描述几乎一致，这是比较客观的看法，不可疑为论敌的有意歪曲。更为重要的是，这些看法都可以由公认为《墨子》中可靠的早

期作品得到完全的证明。由此，我们说，墨子的突破也是在礼崩乐坏的历史背景下发生的，应该大致不差。

我们的下一个问题是：墨子是否完全脱离了礼乐传统呢？还是他也试图重新阐释礼乐传统呢？

我想首先要说清楚，墨子确实对当时统治阶层礼乐实践中所表现的过度奢侈的生活风格大加抨击，但是，他并没有彻底抛弃古代的礼乐传统。假若我们想进一步分疏，那么可以说，与对礼相比，他可能对乐的作用持更为基本的否定态度。情况之所以如此，我相信并不仅仅如当代学者正确注意到的那样，乃是由于他持功利主义的立场，似乎还和他意欲建立的新宗教有关。这种宗教是以古代模式为基础，但是要消除掉其中“巫”的成分。他清楚地引证古代文献，以说明乐、舞曾是“先王”所禁止的“巫风”中的主要部分。

墨子不满于孔子所做的重新阐释，显然源于这样一个事实：在他看来，孔子实际上仍然维护周代发展起来的一切现存礼仪，而未作任何有意义的改革。而墨子则以彻底改造礼乐为自己的神圣使命。他所做的并不是对夏商周整个礼乐传统弃之不顾，而是用据他说是古代先王所认可的原初简洁性来重新阐释这个传统。无疑，他认为后代，尤其是东周时期，“礼”日趋复杂繁缛，并不是进步，而是堕落。上引《淮南子》“背周道而用夏政”，的确包含着一定道理。墨子在和一位名叫公孟的儒者争论时，也批评他法周而不法夏。诸如此类的说法引导某些注释家推测墨子倡导的为父母行三月之丧实际上乃是夏礼。不过，倘若考虑到甚至连孔子对夏礼也早已不敢确说（《论语·八佾》），则墨子是否能详言，是很可怀疑的。我们可以相对肯定地说，墨子倾向于以包括夏代建立者在内先王的名义倡导新的礼仪方式。

至于就礼乐传统而言，墨子大致是宁取早先之简朴而舍其后来之繁缛的。但是，说他反对周代所代表的一切东西，则显然是不正确的。此外，他同孔子一样，认为古之圣典如《诗》、《书》具有极大的重要性。然而，却有一点根本区别：对于孔子以及后来的儒家来说，“诗书”与“礼乐”是密不可分的，前者体现在后者之中；而墨子则认为，这些字词的精神已经在礼乐的堕落退化过程中失落了。由此，他说道：

> 古之圣王欲传其道于后世，是故书之竹帛，镂之金石，传遗后世子孙，欲后世子孙法之也。今闻先王之遗而不为，是废先王之传也。

这样，我们就可以看到，在墨家的突破中，一如在儒家的突破中，并没有出现过传统的彻底断裂。

四 道家的突破

道家的突破极有可能发生在公元前4世纪晚期至公元前3世纪早期。我完全意识到，现代学术界关于道家文献，尤其是《道德经》的作者和时代众说纷纷，争啾未休。不过，这里不是涉及这些问题的地方。我在下面只论及明显比孔子晚出的那些观念。有一则古老的传说：老子是当时突出的“礼”的专家，孔子曾向其问“礼”。这里似乎隐含着某种暗示，即在古代礼乐传统和道家学说的起源之间存在着某种关联。我们在《道德经》三十八章中找到一段关于“礼”

的讨论，很是有趣，生动地展现了作者对礼乐传统的态度，其文如下：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼，夫礼者，忠信之薄而乱之首也。

这里描写的是“道”的原始淳朴性逐步衰退的过程。从“失道”开始，这段话中所列举的每一步都是对原始精神的偏离。这种精神在《老子》中是“朴”，在《庄子》中是“混沌”。同时，每一步又正是走向堕落，而我们现在则把这一堕落看作是人类文明或文化。从这个角度理解，诸如老、庄等道家确实可比拟作西方称为尚古主义（primitivist）的思想传统。事实上，早期道家不仅是年代上的尚古主义者，相信人类最早的阶段才是最好的，而且还是文化上的尚古主义者，相信文明制度不但不是自然状态的改进，而是对自然状态的污染和毁灭，而人类只有在自然状态中才能找到完全彻底的幸福与自由。

对这位道家作者而言，“礼”的兴起也就意味着原初精神衰退到了极点，因此就是“乱之首”。我们还必须将此段文字解读成对儒学的间接批评，因为“仁”、“义”是儒学的两个特征，正如“道”、“德”之于道家学说。释读此段文字有两种方法：从前往后读是对“堕落”（fall）（我只是为了方便才借用了基督教术语）过程的描述，认为儒家对“礼”的兴起负有直接责任；从后往前读则是“救赎”（salvation）（再次借用基督教术语）的历程，而儒学又没有为我们提供最终的息止之地。我们一定要返回太初之“道”。这两种释读方法或多或少地得到了《老子》两个版本的支持：一是标准本《道德经》、

《道经》（三十七章）先于《德经》（四十四章）；一或许可称《德道经》，次序正好相反。我们过去只能基本依靠韩非的《解老》作为后者存在的证据，现在则由马王堆所出两件帛书进一步证实了。所以，倘若我们取《德道经》本，则上行段落正出现在《德经》首章，表明老子的文本也正是以礼乐传统为其出发点的。

甚至更为重要的是，《老子》中仅有暗示的“救赎”历程，更在《庄子》中获得明确表述。庄子在关于“坐忘”（《大宗师》）的一段著名文字中，在三个地方虚构了孔子和他最得意的弟子颜回的三段对话。某日，颜回告诉孔子：“回益矣”，解释道：“回忘仁义矣。”孔子曰：“可矣，犹未也。”另一天，师生再次相会，颜回又禀告孔子“回益矣”，不过这次是“回忘礼乐矣”，孔子的回答还是：“可矣，犹未也。”两人对话的高潮最终在第三次见面时出现了。颜回描绘其精神进程（“益”）曰：“回坐忘矣。”孔子“蹴然”问道：“何谓坐忘？”颜回答曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。此谓坐忘。”孔子至此彻底信服了颜回对“道”的体认，乃曰：“而果其贤乎！丘也请从而后也。”（按：《淮南子·道应训》引此段，颜回先忘“礼乐”，次忘“仁义”，恰好与《老子》中的次序完全相反。我相信《淮南子》的次序是《大宗师》此段的原来状态，故下文从之。）

不难看出，这正是《老子》所见“堕落”过程的逆反。庄子在此告诉我们如何从现在的“堕落”状态回归到“道”：第一步忘礼乐，第二步忘仁义，只有这样才能回归大道。但是，庄子的“道”存身于感觉和一般理性无法接触的领域之中，因此，人在追求与“道”合一时，必须“忘却”赖以获得有关此世确定知识的方法。然而，在我看来，这两步导向“道”的“忘”并不能省略或越过其中之一。

在此必须记住道家的方法乃是"得鱼忘筌"，"得意忘言"。但是在捕得鱼之前，毕竟还是要用筌的。庄子在这个方面是先维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）而发了，当然，后者以为这是"无关紧要之事"（a matter of indifference）。维特根斯坦在《逻辑哲学论》（*Tractatus Logico-philosophicus*）里谈到自己的命题，提出可将它们视作登上高处的阶梯："他必须，这么说吧，爬上去后丢掉梯子。"他更进一步向我们保证："他必须忘却这些命题，然后将会正确恰当地看世界。"庄子大概也会说出类似的话，其精神恰相一致："他必须先忘却礼、乐，其次忘却仁、义，然后才会与道渐成一体。"

我们在本文中讨论了三大哲学学派与轴心突破的关系，其中道家的突破或许最为激进。这种激进态度尤其反映在两个显著的特征之中。第一个特征是对整个礼乐传统持否定的立场，其前提是对人类文明持更为基本的否定态度；第二个特征是，现实世界与超越世界在道家观点里比起在其他任何哲学派别中更剧烈地分离开来。换句话说，我们可以讲，早期道家，尤其是庄子竭力向我们人类表示，在我们通过感官和智力所了解到的现实世界之上，还存在着一个更高的精神世界。不必说，这个精神真实实际上就是"道"的世界。

我们在前面已经讨论过道家对礼乐传统所持的否定态度，现在，我们来看一下道家所区分的两个世界。我在此还想引用庄子虚构的孔子和另一位弟子子贡的对话，以说明这个问题。故事同样始于庄子否定"礼"的观点。孔子有一次命子贡前去参加道家朋友桑户的葬礼，子贡惊奇地发现两位道家竟临尸鼓琴而歌。子贡探问此系何礼？只引得两人相视而笑，批评子贡完全不懂"礼意"。子贡返，以告孔子。子曰：

> 彼游方之外者也。而丘游方之内者也。外内不相及。而丘使女往吊之，丘则陋矣。彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。……芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业。彼又恶能愦愦然为世俗之礼，以观众人之耳目哉！

“游方外”和“游方内”后世简化为“方外”和“方内”，成为宗教社团和世俗社会各自的标签。就我所知，这是中国本土区分一般称为“彼世”(other-worldliness) 和“此世”(this-worldliness) 最早、最清楚的表述。柏拉图一直被称作“西方彼世思想之父”，主要由于他关于善的观念。他认为，那些认识到善的人“不愿意料理人的事务，他们的心灵渴望将全部时间奉献给上面的世界”，这正是庄子所说的：“相造乎道者，无事而生定（“定”读为“足”)。”藐姑射之山上那个完满自足的“神人”也清楚地说明了这一点：“世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！”我们决不能将庄子的高级“道”领域误为自然界，因为它不在任何物理空间之内，也不能将之等同于某种宗教意义里的天堂生活，因为这种天堂有时只不过是此世的延长，仅仅略去了此世的痛苦和挫败而已。相反，“道”是看不见的永恒世界，要在较高级的王国中才可以发现：“与低级王国不仅在级别、细节上不同，而且在本质上不同。”

我自然不是说，庄子是轴心时代中唯一对这个高级精神领域有慧照的思想家。孔子、颜回、孟子也都时时对这一领域有所论说和描述，尽管孔子之“道”与庄子之“道”相当不同。我只想说，这种分野在庄子的著作中，比起在其他任何地方，得到了更系统化、更尖锐的表现。不过，他的激进、他对此世的弃绝，断断不是完全彻底的。他没有宣称要完全遁离此世，在彼世永恒憩息。他自己未曾放

弃此世。正如日后门徒所说："独与天地精神往来，而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处。"他甚至还强调"礼意"，"临尸而歌"也还是一种"丧礼"。所以庄子本人也有妻死"鼓盆而歌"的传说。庄子和道家也依然是对礼乐传统作了新的解释，而不是从这一传统中全部退出。我们如何理解这半吊子的救赎呢？关于这个问题，没有简单的答案。虽然如此，我在道家鱼—筌类比的启发下，想大胆提出一个具体的猜想：情况或许是，庄子想其需要此世来作为阶梯，只有如此才能使他攀上更为高级的"道"的王国。袭用维特根斯坦的说法，他必须忘却此世，然后才会看到彼世。

现在让我们来总结一下。道家的突破之所以独特，乃是由于它不仅近乎彻底地与礼乐传统决裂，还因为它在中国的语境下，在现实世界和超越世界之间做出了鲜明的分判。特别是庄子，更一直是中国原有的精神传统中关于彼世思想的主要资源。众所周知，庄子的彼世思想后来被外来的印度佛教的更强烈的彼世观念掩去了它的光彩。但是，这个事实同样重要，庄子的思想使中国在佛教入华时就已做好了接受其彼世学说的准备。比如魏晋新道家进一步发挥了他"忘"的观点，就帮助了支遁（314 –366）将般若波罗密多（Prajñaparamita）比附为超越智慧，至人可借此证得"本无"。道家观点将中国的轴心突破推到了极限，这样说毫不夸张。然而，两个世界在道家观点里与其说是一刀两断般截然分开的，还不如说是相互纠缠的。在这一点上，若是从比较眼光观看，道家的"突破"仍然不曾跳出中国"内向超越"的格局之外。

盈勤、唐古　译

怎样读中国书

读书方法因人而异、因目的而异、因学科而异、因书而异……所以读书方法是很不容易写的题目。而且一提到“读书方法”，好像便给人一种印象，以为读书有一定的方法，只要依之而行，便可读通一切的书。这是会发生误导作用的。《开卷》专刊以“我的读书方法”辟为专栏是一个比较聪明的作法，因为读书方法确是每个人都不一样。

但是我在构思这篇短文时，还是不免踌躇，因为我从来没有系统地考虑过：我这几十年究竟是用哪些方法来读书的。现在回想起来，我似乎变换过很多次的读书方法，这和我自己的思想变迁以及时代思潮的影响都有关系。但是所谓“方法的变换”并不是有了新的方法便抛弃了旧的方法，而是方法增多了，不同的方法在不同的研读对象上可以交互为用。我从前提出过“史无定法”的观念，我现在也可以扩大为“读书无定法”。不过这样说对于青年读者似乎毫无用处。如果详细而具体地讲，那便非写一部很长的“读书自传”不可。

我另外也感到一个困难：我究竟对谁说“读书方法”呢？我现在姑且假定我的读者是有志于研究中国文史之学的青年朋友，和四十年

前的我差不多，即正想走上独立治学的路，但是还没有完全决定选择哪一种专门。

中国传统的读书法，讲得最亲切有味的无过于朱熹。《朱子语类》中有《总论为学之方》一卷和《读书法》两卷，我希望读者肯花点时间去读一读，对于怎样进入中国旧学问的世界一定有很大的帮助。朱子不但现身说法，而且也总结了荀子以来的读书经验，最能为我们指点门径。

我们不要以为这是中国的旧方法，和今天西方的新方法相比早已落伍了。我曾经比较过朱子读书法和今天西方所谓"诠释学"的异同，发现彼此相通之处甚多。"诠释学"所分析的各种层次，大致都可以在朱子的《语类》和《文集》中找得到。

古今中外论读书，大致都不外专精和博览两途。

"专精"是指对古代经典之作必须下基础功夫。古代经典很多，今天已不能人人尽读。像清代戴震，不但十三经本文全能背诵，而且"注"也能背诵，只有"疏"不尽记得，这种功夫今天已不可能。因为我们的知识范围扩大了无数倍，无法集中在几部经、史上面。但是我们若有志治中国学问，还是要选几部经典，反复阅读，虽不必记诵，至少要熟。近人余嘉锡在他的《四库提要辨证》的《序录》中说："董遇谓'读书百遍，而义自见'。固是不易之论。百遍纵或未能，三复必不可少。"至少我们必须在自己想进行专门研究的范围之内，作这样的努力。经典作品大致都已经过古人和今人的一再整理，我们早已比古人占许多便宜了。不但中国传统如此，西方现代的人文研究也还是如此。从前芝加哥大学有"伟大的典籍"（Great Books）的课程，也是要学生精熟若干经典。近来虽稍松弛，但仍有人提倡精读柏拉图的《理想国》之类的作品。

精读的书给我们建立了作学问的基地；有了基地，我们才能扩展，这就是博览了。博览也须要有重点，不是漫无目的的乱翻。现代是知识爆炸的时代，古人所谓“一物不知，儒者之耻”，已不合时宜了。所以我们必须配合着自己专业去逐步扩大知识的范围。这里需要训练自己的判断能力：哪些学科和自己的专业相关？在相关各科之中，我们又怎样建立一个循序发展的计划？各相关学科之中又有哪些书是属于“必读”的一类？这些问题我们可请教师友，也可以从现代人的著作中找到线索。这是现代大学制度给我们的特殊便利。博览之书虽不必“三复”，但也还是要择其精者作有系统的阅读，至少要一字不遗细读一遍。稍稍熟悉之后，才能“快读”、“跳读”。朱子曾说过：读书先要花十分气力才能毕一书，第二本书只用花七八分功夫便可完成了，以后越来越省力，也越来越快。这是从“十目一行”到“一目十行”的过程，无论专精和博览都无例外。

读书要“虚心”，这是中国自古相传的不二法门。

朱子说得好：“读书别无法，只管看，便是法。正如呆人相似，捱来捱去，自己却未先要立意见，且虚心，只管看。看来看去，自然晓得。”

这似乎是最笨的方法，但其实是最聪明的方法。我劝青年朋友们暂且不要信今天从西方搬来的许多意见，说什么我们的脑子已不是一张白纸，我们必然带着许多“先入之见”来读古人的书，“客观”是不可能的等等昏话。正因为我们有主观，我们读书时才必须尽最大的可能来求“客观的了解”。事实证明：不同主观的人，只要“虚心”读书，则也未尝不能彼此印证而相悦以解。如果“虚心”是不可能的，读书的结果只不过各人加强已有的“主观”，那又何必读书呢？

“虚”和“谦”是分不开的。我们读经典之作，甚至一般有学术价值的今人之作，总要先存一点谦逊的心理，不能一开始便狂妄自大。这是今天许多中国读书人常犯的一种通病，尤以治中国学问的人为甚。他们往往“尊西人若帝天，视西籍如神圣”(这是邓实克1904年说的话)，凭着平时所得的一点西方观念，对中国古籍横加“批判”，他们不是读书，而是像高高在上的法官，把中国书籍当作囚犯一样来审问、逼供。如果有人认为这是“创造”的表现，我想他大可不必浪费时间去读中国书。倒不如像鲁迅所说的：“中国书一本也不必读，要读便读外国书”，反而更干脆。不过读外国书也还是要谦逊，也还是不能狂妄自大。

罗尔斯（John Rawls）曾有一段关于如何读书的自白，颇足发人深省。他说：“我读前人的著作，如休谟或康德，有一个视为当然的假定，即这些作者比我聪明得多。如果不然，我又何必浪费自己和学生的时间去研读他们的著作呢？如果我偶然在他们的论证中见到了一点错误，我的第一个反应是：他们自己一定早已见到了这个错误，并且处理过了。他们在哪里见到并处理了这点错误呢？这是我必须继续寻找的，但所寻找的必须是他们自己的解答，而不是我的解答。因此我往往发现：有时是由于历史的限制，我的问题在他们的时代根本不可能发生；有时则是由于我忽略了或未曾读到他们别的著作。总而言之，他们的著作中决没有简单的一般错误，也没有关系重大的错误。”这番自白充分表现了西方学人读书的“虚心”和“谦逊”。

古人当然是可以“批判”的，古书也不是没有漏洞。朱子说：“看文字，且信本句，不添字，那里原有罅缝，如合子相似，自家去抉开，不是浑沦底物，硬去凿。亦不可先立说，拿古人意来凑。”读书得见书中的“罅缝”，已是有相当程度以后的事，不是初

学便能达得到的境界。“硬去凿”、“先立说，拿古人意来凑”却恰恰是今天中国知识界最常见的病状。有志治中国学问的人应该好好记取朱子这几句话。

今天读中国古书确有一层新的困难，是古人没有的：我们从小受教育，已浸润在现代（主要是西方）的概念之中。例如原有的经、史、子、集的旧分类（可以《四库全书总目提要》为标准）早已为新的（也就是西方的）学科分类所取代。人类的文化和思想在大端上本多相通的地方（否则文化之间的互相了解便不可能了），因此有些西方概念可以很自然地引入中国学术传统之中，化旧成新。但有些则是西方文化传统中特有的概念，在中国找不到相当的东西；更有许多中国文化中的特殊的观念，在西方也完全不见踪迹。我们今天读中国书最怕的是把西方的观念来穿凿附会，其结果是非驴非马，制造笑柄。

我希望青年朋友有志于读古书的，最好是尽量先从中国旧传统中去求了解，不要急于用西方观念作新解。

中西会通是成学之后，有了把握，才能尝试的事。即使你同时读《论语》和柏拉图的对话，也只能分别去了解其在原有文化系统中的相传旧义，不能马上想“合二为一”。

我可以负责地说一句：20世纪以来，中国学人有关中国学术的著作，其最有价值的都是最少以西方观念作比附的。如果治中国史者先有外国框框，则势必不能细心体会中国史籍的“本意”，而是把它当报纸一样的翻检，从字面上找自己所需要的东西。（你们千万不要误信有些浅人的话，以为“本意”是找不到的，理由在此无法详说。）

“好学深思，心知其意”是每一个真正读书人所必须力求达到的

最高阶段。读书的第一义是尽量求得客观的认识，不是为了炫耀自己的“创造力”，能“发前人所未发”。其实今天中文世界里的有些“新见解”，戳穿了不过是捡来一两个外国新名词在那里乱翻花样，不但在中国书中缺乏根据，而且也不合西方原文的脉络。

中国自唐代韩愈以来，便主张“读书必先识字”。中国文字表面上古今不异，但两三千年演变下来，同一名词已有各时代的不同涵义，所以没有训诂的基础知识，是看不懂古书的。西方书也是一样。不精通德文、法文而从第二手的英文著作中得来的有关欧洲大陆的思想观念，是完全不可靠的。

中国知识界似乎还没有完全摆脱殖民地的心态，一切以西方的观念为最后依据。甚至“反西方”的思想也还是来自西方，如“依赖理论”、如“批判学说”、如“解构”之类。所以特别是这十几年来，只要西方思想界稍有风吹草动（主要还是从美国转贩的），便有一批中国知识分子兴风作浪一番，而且立即用之于中国书的解读上面，这不是中西会通，而是随着外国调子起舞，像被人牵着线的傀儡一样，青年朋友们如果不幸而入此魔道，则从此便断送了自己的学问前途。

美国是一个市场取向的社会，不变点新花样、新产品，便没有销路。学术界受此影响，因此也往往在旧东西上动点手脚，当作新创造品来推销，尤以人文社会科学为然。不过大体而言，美国学术界还能维持一种实学的传统，不为新推销术所动。今年5月底，我到哈佛大学参加了一次审查中国现代史长期聘任的专案会议。其中有一位候选者首先被历史系除名，不加考虑。因为据听过演讲的教授报告，这位候选者在一小时之内用了一百二十次以上“discourse”这个流行名词。哈佛历史系的人断定这位学人太过浅薄，是不能指导研究生作切实的文献研究的。我听了这番话，感触很深，觉得西方史学界毕竟还

有严格的水准，他们还是要求研究生平平实实地去读书的。

这其实也是中国自古相传的读书传统，一直到30年代都保持未变。据我所知，日本汉学界大致也还维持着这一朴实的作风。我在美国三十多年中，曾看见了无数次所谓“新思潮”的兴起和衰灭，真是“眼看他起高楼，眼看他楼塌了”。我希望中国知识界至少有少数“读书种子”，能维持着认真读中国书的传统，彻底克服殖民地的心理。至于大多数人将为时代风气席卷而去，大概已是无可奈何的事。

但是，我决不是要提倡任何狭隘的“中国本土”的观点，盲目排外和盲目崇外都是不正常的心态。只有“温故”才能“知新”，只有“推陈”才能“出新”；“旧书不厌百回读，熟读深思子自知”，这是颠扑不破的关于读书的道理。